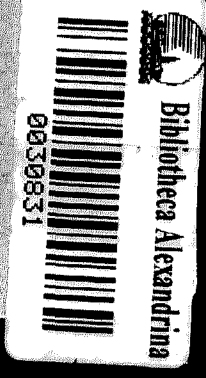
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الدكتور ملحم قربان

اشكالات

نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ

الطبعة الثالثة



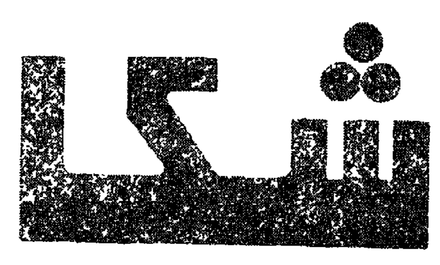
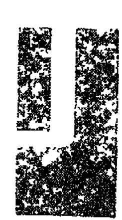
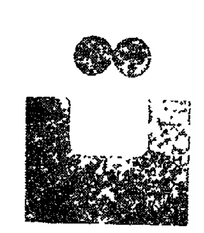


اشکالات

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف: ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت ـ لبنان

الدكتور ملحم قربان



نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ

الطبعة الثالثة

مزيدة ومنقحة

(بالنسبة للطبعة الاولى)

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



الاهداء

إلى الذين لهم شغف بكشف الإشكالات



مقدّمة الطبعة الثالثة

ويَسرُّنا اكثر واكثر ان تزداد المؤشرّات الدّالة على انتصار احد التيّارين المتصارعين حول هذه الاشكالات ، او بالأحرى على ميل التاريخ عن احدهما والى غريمه المعاند . وماذا يكونان ، يا تُرى ، هذان التياران ؟

« وبقي الصراع بين الإتجاهين : الحاقد[1] على بحوث اشكالاتٌ وطول نفَسها واحترامها لجميع البيّنات ـ المعانِد منها والمساند ـ الى حدّ يصعب معه وضع هذا الكتاب في صندوقة ايديولوجيّة جاهزة مسبقا . ولهذا يتفقّد القارىء المتسرّع الى استنتاج الأحكام ، لا العبر ، فيصب جام غضبه على المؤلّف والمؤلِّف بدلا من ان يلوم نفسه . هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ، يصادم هذا الاتجاه تصميم المؤلّف نفسه وهو يقصد ، من جملة ما يقصد ، تأسيس مدرسة حضاريّة تلعب المنهجيّة المدروسة المؤتمنة في مناهجها الدور الذي تستحقّه ! .

وانه لمن حسن حظ هذا الاتجاه[2] ان اشكالات تظهر على الملأ ـ اعدائها واصدقائها معا ـ بحلّة جديدة بطبعة ثانية منقحة ومزيدة[3] .

هذان هما التياران . والمؤشر الجديد على غلبة احدهما ؟

صدور هذه الطبعة الثالثة لاشكالات وبحلّة جديدة ايضا وايضا ـ حتى وان اقتصرت الجدّة هذه المرّة على امور سطحية جداً ، اذا ما قيست بمقاييس الحضارة العميقة وقيمها العريقة ، وعلى امور خارجية تطال القشور وتقف عندها دون الجوهر .

وللمؤلف كما للناشرين عذرهم في ذلك . وللظروف احكامها ـ كما يعرف المتعاملون واقعيًا مع الحياة والتاريخ .

لهذه الأسْباب تخفُّ موازين هذا المؤشرّ بعض الشيء ـ خصوصا اذا ما نظِرَ اليه ، كما يصح ان يُنظر ولو جزئيا ، من الخارج ، اي من مكان لا تنكشف للرائي منه كل خصوصيات هذه الاشكالات وخفايا مخبآتها .

ومع هذا يبقى خروجها بحلتها الجديدة هذه ـ طبعتها الثالثة ـ مؤشرًا إيجابيًا « على انها على طريق الخلود لسائرة »[4] .

---

(١) ف.ف.، « الاشكلجي » ملحم قربان وفلسفة ال « كان كان » ، ملحق الأنوار ، بيروت ، الاحد ١١ شباط ١٩٦٨، ص ١٧ .

(٢) أ ـ ملحق الأنوار ، بيروت ، ٢٥ شباط ١٩٦٨ .

ب ـ ج . د . دراسات عربيّة ، دار الطليعة ، بيروت ، السنة الرابعة ، العدد الثالث ، كانون الثاني ، ١٩٦٨، ص ص ٩٥ ـ ٩٦ .

(٣) اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ١١ .

(٤) نتأثر هنا كثيرا بنبوءة الدكتور فيليب حتي المتفائلة كما تعبّر عنها رسالته المؤرّخة ٧ ايلول سنة ١٩٦٨ . ملحق النهار الأدبي ، العدد ١٠١٣٤، الاحد ٢٠ تشرين الاول سنة ١٩٦٨.

واننا لواقعيتنا ، وان استبشرنا خيراً بهذه الظاهرة ـ المؤشر ـ فإننا لا نستبعد لاكثرة المزالق التي تتعرض لها هذه الاشكالات في مسيرتها هذه ، ولا خطورتها .

ومما يعطي هذه المزالق والصعوبات حجمها الحقيقي اننا ، ومن مرتقبنا الشخصي الخاصّ ، كما من مرتقب تاريخيّ عام ، لا يهمّنا كثيرا ان تخلد هذه الاشكالات . ذلك لأن تحقيق هذا الحلم « الريني »(١) « الحتيّ » يتطلّبُ توافر شروط وظروف ليس لنا فيها لا نحن ولا المهندس المشهور كريستوفر رين ولا العلامة فيليب حتي اية يدٌ .

من يدعي ان الخلود هو دليل اصالة ينبغي ان يتبنّى موضوعة في التاريخ تربط بين القيّم والأصيل من المنجزات وبين الحاصل والباقي منها ربطا ضروريا او « حتميا » اذا شئت . وليس هذا شأننا بحكم الضرورة ـ تلك موضوعة ميتافيزيكيّة تتخطى حدود الحكم المسؤ ول علمياومنهجيّا.

وكذلك فلسنا لنؤ خذ بسحرها . هذا ـ على الرغم من ان التزاميتنا تساعدها على التحقق . وذلك بتجنيد المخلصين الملتزمين للسير في ركاب موكبها ـ ولكن ذلك لا يجعلها حلما واجب التحقيق ـ اي ان تحقيقه سيتم ويحصل لا محالة . يبقى هاجس الاخفاق في الوصول اليه امكانية قائمة تستدعي جهود الملتزمين الجبّارة لاستبعادها .

هذا لا يعني اننا لا نفرح بخلودها إن خلدت . كما وانه لا يعني اننا نكره الحلم،مع كريستوفررين وفيليب حتي وامثالهما ، بخلودها . ولكنه يعني ، وقد قُصِد به ان يعني ، أننا لا نرغب في المراهنة على خلودها ـ اللهمّ إلاّ على سبيل التعبير على ان لها قيمة حضاريّة اصيلة تستحق ، في نظرنا ، وباعتبار اننا نستند الى مقاييس في الحكم قويمة وسديدة ، وبالتالي من زاوية موضوعية ، تستحقّ نكرر ، الخلود .

ويبقى لها في نظرنا ، وبالاستناد الى مقاييس حضاريّة اصيلة ، قيمة واهميّة حتى وان لم تخلد . رُبَّ مستحق للخلود لا يخلد !

وربما كانت هذه هي قسمة هذه الاشكالات في مسيرة التاريخ للحضارة الانسانيّة وحصتها المقدّرة منه . وربما كان هذا هو القدر المتربّص بها .

لذلك ، وبالرغم من اننا لا تستهوينا فكرة المراهنة على خلود هذه الاشكالات ، فإننا نعتبرها خطوة ، وخطوة ذات شأن ، في مسيرة الحضارة الإنسانية .

ومن هذه الزاوية ينبغي ان لا ينسى من يقرؤ ها بقصد تقييمها ، ان يسأل عن محاملها معاً بالنسبة للفلسفة التي يقدّمها ويدعمها الغربُ المعاصر ، وبالنسبة للفلسفة الاجتماعيّة الحديثة التي يبشّر بها الشرق ويرفع راياتها . وإنها، هذه الاشكالات ، لذات محامل ذات تأثير مباشر على الاثنتين معا . كما انها لها محامل على الصراع القائم بينهما . والاهم من هذه وتلك انها تقدّم مخرجا من المأزق المحرج الذي تضعان هاتان الفلسفتان المتناقضتان المتصارعتان البشريّة المعاصرة بين شدقيه المفترسين : شدقيه النوويين . حَسبُها أنّها بعض من بديل آخر ؛ بديل افضل !

ضهور الشوير بتاريخ ٣٠ كانون الأوّل سنة١٩٨١
ملحم قربان

---

(١) إشارة الى كريستوفر رين الذي يتبنّى العلامة فيليب حتي مقولته في رسالته المشار إليها سابقا .

مقدمة الطبعة الثانية

« إنّنا نَبْني للخلود »[1].

يحق لكل منا ، بني البشر ، ان يحلم بما يشاء - إلا اذا تحكمّت بأحلامه ، كما تتحكم بأحلامنا ، نحن الملتزمين ، مبادئ[2] الالتزام الحضاري .

من هنا تنشأ معا قوّة مبرر الحُلْم المذكور ومجموعة ضخمة من التحفظّات التي ينبغي أن يُسَيَّج بها .

بمعنىً ما يصح هذا القول مبتغىً أبعدَ لمجمل الأعمال الإنسانيّة المجبولة بالعبقريّة من جهة والتي تساندها ظروف تاريخية ومتغيرات مؤاتية . واذا صح هذا القول أحيانا وصفا لواقع تاريخي ، فإنه يبقى أصحَّ وأقوى تعبيراً عن موقف واثق بالنفس وتطلّع مشبع بالتفاؤل .

غير أننا ومن الزاوية المنهجيّة العلميّة الصارمة ، نعترف بان لهذا القول ، وعلى الصعيدين - وصف ، الواقع والتعبير المتفائل عن موقف واثق من نفسه - شوائبه التي قد تدعو المتمسكّين به جديّاً الى خيبات أمل جديّة .

لهذا وذاك تتحكم بأحلامنا اعتبارات واقعية قاسية : إننا نبني كما يصلح البناء : على اثبت ما نعرف من أسس ، وبمقتضى ما يتوافر لدينا من افضل الموازين . هذا يحدد بدقة الصعيد الذي تطل من على شرفته بحوث هذا المؤلّف على حضارتنا .

---

(١) كريستوفر رين ، مهندس كاتدرائية القديس بولس في لندن .
راجع تحرير العلامة فيليب حتي للمؤلف بتاريخ ٧ ايلول ١٩٦٨ المنشور على غلاف هذه الطبعة الخارجي ، وكذلك « النهار » العدد ١٠١٣٤ ، الأحد ٢٠ تشرين الأول ١٩٦٨ ، ص ١١ .

(٢) من أهم هذه المبادىء الإصرار على الاستحقاق حداً من حدود مطالبنا : راجع في هذا المؤلّف بحث : « اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان ؟ » . وبحث « الناس متساوون : بأي معنى ؟ » .

وحتى على هذا الصعيد المتحفّظ كثْرت تحفظاتنا على ادعاءات قادة الفكر ممن تناولنا الاشكالات التي ورطوا انفسهم وبالتالي قراءهم في مستنقعاتها . وبالرغم من أن غايتنا كانت تعزيز الحضارة التي نعيش قيَمها وتستهوينا مبادِؤها ، فقد لاقت بحوثنا ، خدمة لهذه الغاية ، وربما لكثرة تحفظاتنا وجوهريتها ودقتها ، مَنْ أساء[1] فهمها وتفسيرها - عن قصد او عن غير قصد .

وجوابنا ؟

« حضرة السيد (؟) ف . ف . المحترم

بودي أن أعرفك ، ولكن ، اذا رأيت أن تنكرك هذا يزيد في هالة الاحترام حولك ، ويضفي على شخصك الكريم مزيدا من المناعة ، فلا بأس عندي من بقائك متنكراً - هذا مع العلم انه ما دامت الحال على هذا المنوال تبقى ضيقة جداً دائرة امكانية توصلي الى حكم عادل فيما اذا كانت الـ « ف . ف . من قناعك تخفي وراءها « فارس فوارس » أم هي بالأحرى تستّر عن انظارنا شيئاً آخر . . . مثل « فار فارّ » .

وسبب تشوقي الى معرفة هويتك هو أنني أرى ، بهذه المناسبة ، انه من الضروري ان اهديك كتابي السابق **لاشكالات** ، وهو **المنهجية والسياسة** . اما ويمنعني تنكرك من التمتع بمباهج هذا الفعل ، فلي رجاء عندك - ان تحصل عليه من رابطة طلاب كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية .

لا أقصد من ذلك تثقيفك ، أو زيادة تثقيفك - معاذ الله . انما أريد أن تتبين لك بوضوح المبادىء الأولية التي ألتزمت بأن أتدارس الأمور على أساسها . وعندها تقرر - اذا ما كنت تصر على الحرص على تنكرك لي وعلي - ما اذا كان الاختلاف بيننا جوهرياً أساسياً - أي أنما هو في نقطة انطلاقنا المختلفة في مفهوم البحث المسؤول الرصين - البحث الذي وحده يليق بنا .

أما أذا كنا نتفق على تلك الأسس فيبقى أمامنا - أنت وأنا وكل مفكر مسؤول - ان نبحث عمّن هو مخطىء منا فيلام ، ومن هو المصيب فيقدّر ويحترم . وعندها تصبح ضرورية « أعادةُ قراءتك **لاشكالات** - هذا أذا كنت قد قرأته ، قراءة لا تكتفي بالقاء نظرة

---

(١) ف . ف . « الاشكلجي » ملحم قربان وفلسفة الـ « كان كان » ! » ، **ملحق الأنوار** ، بيروت ، الأحد ١١ شباط ١٩٦٨ ، ص ١٧ .

خاطفة على عناوين الفصول فحسب ، بل تتجشّم ، تجنبا لاعتباطية توزيع التهم الموتورة ، مشقة البحث عن أصول الفكرة وتشعبات جذورها وغصونها حتى توضع وتوّضح في أطارها الصحيح .

ذلك لأنني أعتقد مخلصا ، يا صديقي المتنكر ، أن أسوأ ما يحدث بين عاقلين هو سوء التفاهم ـ سوء الفهم الناتج عن سوء التفسير أو عن سوء التصرف بالأفكار ، وخصوصا أذا لازم ذلك سوء النيّة .

ودمت من طلاب الحلول والاكتشافات المستندة الى الحقيقة بقدر ما أُعْطينا من قدرة على تحسسها : بشغف واحترام ، وبأخلاص وتجرّد ، وبجرأة وأمانة فكريّة . وما الحياة ، يا صاحبي المتنكر ، بمعزل عن هذه القيم ،سوى ضرب من التهريج »[1] .

وبقي الصراع بين الاتجاهين : الحاقد على بحوث **اشكالات** وطول نَفَسها واحترامها لجميع البينات ـ المعاند منها والمساند ـ الى حدّ يصعب معه وضع هذا الكتاب في صندوقة ايديولوجية جاهزة مسبقاً . ولهذا يتعقّد القارىء المتسرّع الى استنتاج الاحكام ، لا العبَر ، فيصب جام غضبه على المؤلَّف والمؤلِّف بَدلاً من أن يلوم نفسه . هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ، يصادم هذا الاتجاه تصميم المؤلف نفسه وهو يقصد ، من جملة ما يقصد ، تأسيس مدرسة حضاريّة تلعب المنهجيّة المدروسة والمؤتمنة في مناهجها الدور الذي تستحقه ! .

وانه لمن حسن حظ هذا الاتجاه ان **اشكالات** تظهر على الملأ ـ اعدائها واصدقائها معا ـ بحلة جديدة بطبعة ثانية منقحة ومزيدة .

هذه ظاهرة ذات شأن في تاريخ تطور هذه **الاشكالات** . أنها المؤشرّ ـ وليس المؤشر الأكيد طبعاً ـ على أنها على طريق الخلود لسائره . واننا وان تمنينا لها النجاح في النهاية ، فإننا لعلى يقين بأن مزالقها على تلك الطريق لكثيرة . ولذلك فعليها أن تجاهد الجهاد الكبير . ومع نجاحها في ذلك فقد لا تخلد . وليس في هذا ، بحكم الضرورة ، ما يسيئنا ـ خصوصا ، اذا كانت مرحلة لتطور افضل للحضارة الانسانية .

. . . . .

---

(١) ملحق الأنوار : بيروت الأحد ٢٥ شباط ١٩٦٨ .

نعود الى مطلع هذه المقدمة . لقد كان طموح العلامة المرحوم فيليب حتي ، كطموح المهندس العبقري كريستوفر رين ، ان يخلد باعماله . أما حسابها مع الخلود ، كواقع تاريخي ، فنتركه للتاريخ .

وانه ليسعدنا ويشجعنا أن نقرأ في كتابه لنا ، ولو ايحاءً ، نبوءته المتفائلة ، بان **اشكالات** ستخلد .

ويبقى لاثبات ذلك الحلم الطموح في هذه المقدمة هدفٌ أبعد ـ انه أبلغ ما قيل في تأبين ذلك العصامي العلامة . ولا يضيره في شيء أنه هو نفسه مدّبجه .

. . . . . .

وعلاقته **بأشكالات** ؟

أنها ذات أبعاد متعددة . ذكرنا بعضها ، وبعضها لا يخفى على القارىء اللبيب .

غير أن أهم هذه الأبعاد في نظرنا أنها تلتقي وذروة ما تبغي **اشكالات** تقديمه كتعديل لفلسفتي الشرق والغرب معاً وتصحيح ، لهما حيث تقول : « قيمة الانسان في عالم عادل ما انجز ! »[1] .

ضهور الشوير ،٢٠ نيسان ١٩٧٩ .

ملحم قربان

(١) راجع في هذا المؤلف بحث : « الناس متساوون : بأي معنى ؟ »

التمهيد

يجمع بين هذه الدراسات ، على ما هي عليه من فوارق هامة ، انها جميعها تركز على كشف ما غمض على مفكرين ليسوا بنكرات في عالمنا الفكري من تخبطات فكرية عقائدية . ويتبين بعد التنقيب والتفتيش ان وراء هذه الاشكالات الفكرية ، اهمال بعض المبادىء المنهجية الهامة . تنبه الى هذه المبادىء تأمن خطر التعثر . فالحجة الايجابية التي تتضمنها جميع هذه البحوث فتجمع لذلك بينها ـ الحجة التي ينبغي ان تقرأ بين السطور ووراء الكلمات والافكار ، هي ان المنهجية الواعية المدروسة هي المدخل الافضل والاصح لجميع المحاولات الانسانية الكبرى .

واتفق ان توفرت لدينا امثلة على إسناد هذه الحجة في حقول ثلاثة : الفلسفة بمعناها المركز ، وفلسفة التاريخ ، والفكر السياسي . لذلك ينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام .

وان كانت الدراسات هذه بصفتها النقدية المركزة تعطي الانطباع ، لاول وهلة ، بأنها سلبية ، فان هذا الانطباع سيتلاشى ولا شك برهة يميز القارىء الفطن بين السلبي والنقدي .

فالسلبي هو الذي يرفض محبة بالرفض لا لغاية ابعد او مقصد اسمى . في الواقع قلما يعرف السلبي غاية ابعد او مقصدا اسمى . السلبي لا يعرف ما هو الشيء الذي ، لو اتفق ان رآه ، قبل به وتبناه وحبذه . يكتفي السلبي بالرفض .

تختلف الحال مع الناقد . هذا يعرف ما يريد . واذا رفض ، يرفض لان المرفوض لا يوفر عناصر من الضروري ان تتوفر في العمل الفني . فرفضه اذن ليس محبة بالرفض بل سعيا وراء الافضل والاكمل . ويعرف ، فوق هذا ، ما هي الشروط التي لو توفرت في الاثر الفني لجعلت منه عملا مقبولا او مستحسنا او عبقريا .

فدراساتنا هذه هي نقدية ولا شك . ولم نردها ابدا ان تكون سلبية . ولكن ، لسنا بواثقين من اننا قد وفقنا بجعلها دائما وابدا ايجابية . على كل ، نود ان نعلن ان مقصدنا منها ايجابي على صعيدين :

الصعيد الاول هو تبيان بطريقة غير مباشرة لاهمية المنهجية في جميع المحاولات الانسانية الكبرى سعيا وراء الحلول الشافية للقضايا العظمى .

والصعيد الثاني هو تقديم بديل ، اما مباشرة واما بطريقة غير مباشرة ، اما للفكرة واما للطريقة التي نخضعها للبحث والتدقيق . فالتهيئة للبديل الذي يتطلب نضجه وقتا وجهدا طويلين ، وتقديم البديل الجاهز ، والاقتراح باستبدال النهج الذي نبين ضعفه بنهج اقوى وامتن - تلك هي محاور الصعيد الثاني الفكري الذي نود القارىء ان يتنبه اليه .

وغني عن الاشارة ان القضايا المطروحة هنا هي قضايا هامة . ولكن مواقفنا من هذه القضايا هي اكثر[1] اهمية من القضايا ذاتها . واهم مقومات تلك المواقف هو تفهمنا لها . فبدون هذا التفهم - بدون الاطمئنان الى صحته ، بقدر ما اعطينا الى ذلك سبيلا ، تترجرج معا تلك القضايا وسلامة مواقفنا منها .

ويجدر بالقارىء - منعا للالتباس - ان يشاركنا برأي واحد وهو يقرأ هذه الدراسات . ذلك الرأي هو انه من الضروري ان نميز تمييزا واضحا بين القضية المدروسة او الطريقة المعالجة وبين صاحب هذه القضية والطريقة . ان سهام نقدنا موجهة بالاصل وعن قصد نحو القضايا والافكار والمبادىء ونحو الوسائل والطرق المستعملة للدفاع عن هذه الافكار والمبادىء والقضايا . اما الاشخاص فدورهم ، من زاوية معالجاتنا ، ثانوي جدا . واذا كان لا بد من ان تصيب طراطيش النقد لقضية ما صاحب هذه القضية ايضا ، فهذا امر لا مهرب منه ولا مفر . ولكن ، لنكن على اتفاق نحن والقارىء على ان الجوهر في هذه الدراسات ليس التعرض للاشخاص بل محاولة التدقيق في صحة القضايا وفي مدى سلامة الاساليب المتبعة لاسناد هذه القضايا .

والغاية القصوى لمحاولاتنا المتواضعة هذه جميعها هي السير في موكب الفكر عندنا بشيء من الاطمئنان الى ان غاياتنا المنشودة ستتحقق . وان كنا لا نتوفق دائما في تحقيق

---

(١) ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

التعمق الكافي في قضايانا الحياتية ، اذ يتطلب ذلك عبقرية خارقة ، فحسبنا ، في هذا الاتجاه ، اننا نحارب سطحية التفكير ! .

ولا افشى سرا اذا قلت اننا بامس الحاجة الى تغيير جذري في طرق تفكيرنا . وحسبنا ان تكون هذه الدراسات تلبية لحاجة لدينا ملحة . اما مقدار التوفيق في هذه التلبية فسنترك الحكم فيه للقارىء وللتاريخ .

ضهور الشوير بتاريخ ٩ اذار سنة ١٩٦٧

ملحم قربان



القسم الأول

إشكالات في الفلسفة



الدكتور عبد الرحمن بدوي والالحاد

للدكتور عبد الرحمن بدوي كثير من الدراسات الممتعة والبحوث الشيقة . من هذه الاثار كتاب **الالحاد في الاسلام**[1] . استلفت نظري ومن ثم اهتمامي في هذا الكتاب - بالرغم من تعدد محاسنه - تخبط فكري مبدئي يقع فيه المؤلف - تخبط تعددت نتائجه الفلسفية وتبعاته المنطقية الى حد اوشكت معه ان تداعت نظرية الكتاب الاساسية .

يقول الدكتور في مقدمة هذا الكتاب :

« ان الملحدين في الروح العربية انما اتجهوا جميعا الى فكرة النبوة والى الانبياء وتركوا الالوهية . بينما الالحاد في الحضارات الاخرى كان يتجه مباشرة الى الله . ولا فرق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين . لان كليهما سيؤدي في النهاية الى انكار الدين . فبانكار الله عند اليونان ينتفي الدين وبانكار الاله اللامتناهي عند الغربي ينتفي الدين ، وبانكار النبوة والانبياء عند العربي تزول الاديان . لذا يجب ان نبصر المعنى الخفي المستتر وراء انكار النبوة اذ لا بد ان نفسر هذا الانكار على انه يتعداه الى الالوهية نفسها لانه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول الى الالوهية فانها بقطعها اياه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل الى الالوهية »[2] .

اما التخبط المبدئي الذي يقع فيه الدكتور بدوي فهو - في عرفي - عدم التمييز الجدي المتواصل المتناسق بين عدة معاني مختلفة لكلمة الحاد . وكان من نتائج هذا التعامي (النظري ام التطبيقي) عن مختلف معاني « الحاد » ان تورط الدكتور بدوي في خطأ عدم

---

(١) عبد الرحمن بدوي كتاب من تاريخ الالحاد في الاسلام . القاهرة . مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٥ .

(٢) المرجع ذاته . المقدمة ص ح .

التمييز بين الحضارة العربية من جهة وبين الحضارتين الغربية (الاوروبية) واليونانية من جهة ثانية . بينما اختلفت هذه الحضارات اختلافا مهما - بالنسبة لمسألة الالحاد - فقد ذهب الدكتور - ومذهبه سطحي ومخطيء كما سنبين - الى انه « لا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين » . وحجة الدكتور في ذلك ان كلا الموقفين « سيؤدي في النهاية الى انكار الدين » . وهذا يدلنا على خطأ ثان يقوده اليه عدم تمييزه بين معاني « الالحاد » المختلفة . فاذا سلمنا مع الدكتور بان الدين يعني الله او الاله اللامتناهي فهل نقدر ان نسلم معه ايضا - بدون ان نتهم اما بسطحية التفكير واما بارتكاب اخطاء تعاند الواقع التاريخي - بانه « بانكار النبوة والنبوات عند العربي تزول الاديان »؟ واذا كانت للدكتور بدوي حجة لاتخاذ هذا الموقف الاخير - « النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول الى الالوهية » - فان هذه الحجة لا تعدو كونها خطأ كما سنبين وكما يعرف الدكتور نفسه . وهذه غلطة ثالثة تزاد على لائحة الغلطات التي يجر الدكتور اليها بطريقة غير مباشرة - عدم تفريقه الجدي والواعي بين معاني « الحاد » المتباينة .

فيما يلي سنحاول ان نبين ان الاتهامات السابقة التي نسوقها ضد الدكتور بدوي ليست بالاتهامات الاعتباطية . حججنا في ذلك ستكون اولا : اقتباسات من أقوال الدكتور بدوي نفسه في كتاب **الالحاد في الاسلام** وثانيا : المبادىء الاساسية للاقناع المنطقي والبحث الفلسفي - المبادىء التي وجب احترامها على كل من احتكم الى العقل .

- ٢ -

أ - لقد ذكرنا ان « الالحاد » هي كلمة ذات معان مختلفة وان التفريق بين هذه المعاني هو من شروط البحث العلمي الدقيق . فانسب وافيد بداية لهذا البحث اذن هو تبيين هذه المعاني المختلفة والفوارق المنطقية بينها .

لا يخفى على الناقد المتبصر ان نفي النبوة لا يتضمن نفي الالوهية وان كان نفي الالوهية يتضمن نفي النبوة (انظر مقطع **٣** فيما يلي) . اذا كانت النبوة نتيجة اتصال الاله باحد عباده فبامكان الرجل المفكر - منطقيا - ان ينكر هذه الوسيلة دون ان ينكر وجود الله . ذلك لان وجود الاله شيء وعملية الاتصال بين هذا الاله وعباده شيء آخر . لذلك فنفي الالوهية شيء ونفي النبوة شيء آخر .

وهكذا يتبين ان « للالحاد » - على الاقل - معنيين مختلفين . احد هذين المفهومين هو

تعبير عن نفي وجود الله ، وثانيهما تعبير عن نفي النبوة كطريقة لمعرفة الله . وإذا كان نفي وجود الله الحادا ـ وهو كذلك ـ فليس نفي النبوة الحادا بنفس المعنى لهذه الكلمة .

ب ـ قد لا يكون الالحاد بالمعنى الثاني السابق نفيا حتى لمعرفة الله . ان نفي النبوة يقود الى نفي معرفة الله اذا سبق وتقرر ان النبوة هي الطريقة الوحيدة الممكنة للاتصال بالله . فرجل ينفي النبوة ويقر بان النبوة هي الطريقة الوحيدة لمعرفة الله لا يقدر ـ منطقيا ـ ان يدعي بعدئذ معرفة الله . كل من اعترف بهاتين النظريتين معا في وقت واحد قطع علاقة كل معرفة بينه وبين الله . ولكن رجلا ينفي النبوة ولا يسلم بان النبوة هي الطريقة الوحيدة لمعرفة وجود الله يقدر ـ منطقيا ـ ان يدعي معرفة الله بالرغم من نفيه النبوة . عندئذ عليه ان يبين الطريقة ـ غير النبوة ـ التي توصله الى الله . لقد اتخذت هذه الطريقة « اللانبوية » ـ تاريخيا ـ احدى الوسيلتين : اما العقل واما الشطح الصوفي .

وهكذا يتبين انه من الممكن ان ينفي احدهم النبوة ويقر بنفس الوقت بمعرفة الله ـ الموقف الذي يتضمن ـ على فكره ـ الاقرار بوجود الله . بناء عليه فنفي النبوة شيء ونفي معرفة الله شيء آخر . نعم ان نفي معرفة الله يتضمن نفي النبوة ـ اذ ان النبوة واحدة من عدة طرق لمعرفة الله . غير ان نفي النبوة لا يتضمن ـ لنفس السبب ـ نفي معرفة الله .

ج ـ وهنالك فرق منطقي هام بين نفي وجود شيء وبين نفي معرفته اذ ان نكران معرفة الشيء لا يتضمن نكران وجوده . اذا قلت : « لا اعرف اذا كان في الغرفة المجاورة ابريق فضي » فانك تقول شيئا يختلف اختلافا منطقيا ذا اهمية عن قولك « لا يوجد في الغرفة المجاورة ابريق فضي » . ان ما يقرر صدق او كذب الجملة الثانية لا يقرر ـ ضرورة ـ صدق او كذب الجملة الاولى . اذهب الى الغرفة الثانية وفتش ، فاذا وجدت ابريقا فضيا فقد كفى هذا ليجعل الجملة الثانية كاذبة . ولكن ذلك لا يجعل الاولى كاذبة . قد تكون الجملة الاولى صادقة بالرغم من هذا الاختبار . ذلك لان الجملة الاولى تعبر عن حالة عقلية ـ نفسانية في كيان قائلها وليست لذلك ـ كالثانية ـ تعبيرا عما هو واقع الحال (او بعض مقوماته) في الغرفة المجاورة . وهكذا فالذي يضمن صدق الجملة الأولى هو حالة نفسانية ـ عقلية في المتكلم بقطع النظر عما هو واقع الحال في العالم الخارجي ـ بما فيه محتويات الغرفة المجاورة . ثم ان محتويات الغرفة المجاورة (او على الاخص وجود الابريق الفضي فيها) تقرر صدق الجملة الثانية بقطع النظر عما هي الحالة النفسانية ـ العقلية للمتكلم . فاذا صح ان هنالك فرقا منطقيا ـ ونذهب الى ان هذا الفرق ليس

موجودا فحسب بل هو ذو اهمية تذكر (انظر ايضا مقطع ٥ فيما يلي) - بين معرفة الشيء وبين وجوده فمن الضروري عندئذ ان نفرق بين « الحاد » بمعنى نفي معرفة الله و « الحاد » بمعنى نفي وجود الله .

د - والخلاصة هي انه تبين لنا لحد الان ان هنالك ثلاثة معان - لكلمة الحاد .

الاول - نفي وجود الله .

الثاني - نفي النبوة كطريقة معينة لمعرفة الله . وهذا لا يتضمن ضرورة نفي معرفة الله .

الثالث - نفي معرفة الله عن أية طريقة كانت (النبوة غير مستدركة) .

هـ - وواضح مما تقدم ان المعنى الاول « للالحاد » هو اقصى حدوده . لانه من كان ملحدا بهذا المعنى فهو بحكم المضمون المنطقي ملحد ايضا بالمعنيين الباقيين . من نفي وجود الله لا يسعه ان يدعى معرفته لا عن طريق النبوة والوحي ولا عن اي طريق آخر . وإذا ادعى ذلك فادعاؤه هو إمّا خطأ واضح واما وهم فاضح . اذا نفى احدهم وجودالله تضمن موقفه هذا اتهامه من ادعى معرفة الله عن اي طريق وبأية واسطة بانه مخطيء او موهوم بادعائه . ان نكران وجود الله يتضمن تخطئة اية طريقة - النبوة غير مستدركة - تدعى معرفة الله . فالمعنى الاول اذن هو اقصى درجات الالحاد واعقها واكفرها . يليه المعنى الثالث . اما المعنى الثاني فهو اخفها واضعفها كفرا .

و - فهل تريد ان تطلق وصف ملحد على من ينكر النبوة ويصر في نفس الوقت على معرفة الله ووجوده ؟ بامكانك ان تفعل هذا اذا شئت[1] . اذ ان اطلاق التعابير على الامور المعبر عنها بها امر اختياري محض . قد يقود هذا في بعض الاحيان الى سوء الفهم او التفاهم ، خصوصا اذا اختلف قرارك بهذا الشأن عما يعرفه العرف والتقليد . غير انه بالامكان تدارك هذه النتيجة . كل ما يطلب من المؤلف في هذه الظروف هو ان يهتم قليلا بتوضيح معانيه او قراراته وتفسيرها . وهكذا - ولنفس الاسباب وبنفس الشروط - بامكانك ان تستخذم كلمة ملحد لتعني من ينفي وجود الله او من ينفي معرفة الله او من ينفي الامور المذكورة جميعها (النبوة ، معرفة الله ، ووجود الله) معا . غير ان ذلك قد

---

(١) كما هو بامكانك ايضا ان تجعل من « الالحاد » نوعا من الدين اذا شئت . راجع ندوة « اسبوع الفكر الملتزم » التي انعقدت في اوتيل كارلتون من ٢٦ الى ٣٠ اب ١٩٦٨ وخصوصا دراستي الشيخ صبحي الصالح والأب مالك اليسوعي .

يقودك ـ وكثيرا ما يحصل هذا ـ الى سطحية التفكير . ويحصل ذلك عندما تستخدم هذه الكلمة (نفس الكلمة) باحد معانيها ، حيث يجب عليك ـ بحكم المنطق والمعنى او بحكم الواقع الذي تصف ـ ان تستخدمها بمعنى اخر من معانيها المختلفة . وينتج ذلك بحكم الضرورة عندما تجهل الفروق المهمة التي تميز احد هذه المعاني عن سواه .

ـ ٣ ـ

نقدر ان نتقدم الان ـ على ضوء ما تقدم ـ الى تحليل ادعاءات الدكتور بدوي في المقطوعة المقتبسة سابقا (مقطع ١) . من هذه الادعاءات التي تستدعي انتباهنا قوله « بانكار النبوة والانبياء عند العربي تزول الاديان » . فيجمل بنا ان نقف قليلا عند هذه النقطة .

ليس من الصعب ان يستنتج القارىء ان الدكتور بدوي لا يستخدم معنى « دين » كمرادف لمعنى « نبوة » . قد يكون الاقرار بالنبوة من مبادىء الدين . ولكن الدين ـ ولست اخال الدكتور بدوي يجادل بهذا ـ يتضمن اعتقادات ومبادىء اهم من الاقرار بالنبوة ـ كالاقرار بوجود الله[٢] مثلا . ان الاعتقاد بالنبوة بمعزل عن الايمان بوجود الله هو اعتقاد غير نافع ولا مجد ـ بل هو اعتقاد فارغ لانه اذا كانت هنالك قيمة للنبوة فتتركز هذه القيمة على ان النبوة هي وسيلة لمعرفة الله وارادته وشرائعه . فاذا نفيت « الله » فعليك ان تضع « النبوة » في سلة المهملات . ونفيك للنبوة قد لا يؤثر مطلقا على الاعتقاد بمعرفة الله ووجوده ـ محور الدين . اذن نفي النبوة لا يعني نفي الدين لانه ـ كما سبق وبينا (مقطع ٢ ـ أ ، ب ، ج ، د) من الممكن ان ينفي رجل النبوة ولا ينفي معرفة الله او وجوده . لهذا فقد اخطأ الدكتور بدوي عندما اعلن : « لذا يجب ان نبصر المعنى الخفي المستتر وراء انكار النبوة اذ لا بد ان نفسر هذا الانكار على انه يتعداها الى الالوهية نفسها » . وخطأ الدكتور بدوي مزدوج هنا . في الدرجة الاولى ، نكران النبوة لا يعني نكران الدين مطلقا ـ الا اذا ساوينا معنى « النبوة » بمعنى « الدين » ـ الامر الذي لا يتحمل مسؤوليته

(١) او بالاحرى بالحياة الخالدة .

(٢) « ان الشيء الأهم كان الايمان بالحياة الباقية لا الايمان بوجود الله يبينه الواقع التالي ، مع غيره طبعا ، وهو ان الهند انجبت ديانتين لا تؤمنان بوجود الله (Janism) و(Buddhism) ، ـ ديانتين تتكلان على شريعة ادبية اخلاقية بمعزل عن وجود مشترع . . والنص الحديث للمسيحية هو نص لاهوتي يقر ويعترف بان الله قد مات »

Narsingh Narain, «The Problem of Pessimism», in *International Humanism* Vol. III T Wo 1968 P.9.

اي مفكر رصين . في الدرجة الثانية ليس من الضروري بتاتا ان نفسر انكار « النبوة » على انه « يتعداها الى الالوهية نفسها » .

اذا كان نكران النبوة عاجزا ـ بحكم المعنى والمنطق ـ عن تعدي ذلك الى نكران معرفة الله (راجع مقطع ٢ ـ ب سابقا) فانه ولا شك من تعدي ذلك الى نكران وجود الله اعجز . (٢ ـ ج) .

ـ ٤ ـ

واذا كان نفي النبوة ـ بحد ذاته ـ عاجزا عن تعدي ذلك الى نفي معرفة الله ، فانه بمساعدة مبدأ ثان لا يعجز ـ منطقيا ـ عن ذلك . ان نفي النبوة اذا اقترن ـ كما سبق وبينا (مقطع ٢ ـ ب) بالاقرار بالمبدأ القائل : « النبوة هي الطريقة الوحيدة لمعرفة الله » تعدى ذلك عن حق ـ حق المعنى والمنطق ـ الى نفي معرفة الله . عندئذ نكران النبوة يعني نكران معرفة الله . (ولا يعني نكران وجود الله) . واظن الدكتور بدوي يتبنى هذه النظرية عندما يقول :

« انه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح للوصول الى الالوهية فانها بقطعها اياه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل الى « الألوهية كذلك » اي الى معرفة الله[1] .

لكن هذه النظرية معرضة للتحدي ولا تسلم من سهام النقد . هل هو صحيح ان النبوة ـ كما يذهب الدكتور بدوي ـ هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول الى الالوهية ؟

قول الراوندي ـ اشهر الشخصيات العربية الملحدة باقرار الدكتور بدوي نفسه ـ يضفي فيضا من النور على نوع الجواب الصحيح لهذا السؤال .

« قال الراوندي ان البراهمة يقولون انه قد ثبت عندنا وعند خصومنا ان العقل اعظم نعم الله سبحانه وتعالى على خلقه وانه هو الذي يعرف « الـرب ونعمـه »[1] .

نعم ان هذا المقتبس لاشارة الى اعتقاد البراهمة . لذلك لا يصح ان يكون حجة معنا ضد الدكتور بدوي الا اذا بينا ان الراوندي يتبع البراهمة في هذا الاعتقاد .

---

(١) عبد الرحمن بدوي . كتاب من تاريخ الالحاد في الاسلام . القاهرة سنة ١٩٤٥ . ص ٨٠ و ص ١٠٠ .

غير ان هذا ليس ضروريا جدا لبحثنا الحاضر لسببين :

الاول ـ ان كل مطلع على تطور فلسفة الفكر العربي يعرف ان الراوندي يعتنق هذا المذهب .

والثاني ـ هو انه على افتراض ان لم يجار الراوندي البراهمة ـ اي على افتراض ان الاستشهاد بالراوندي لا يثبت حجتنا ضد الدكتور بدوي فان الرازي كما سنبين يثبتها بلا شك ولا جدل .

جاء في كتاب **الطب الروحاني** للرازي ما يلي :

« ان الباري ـ عز اسمه ـ انما اعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا بلوغه وانه اعظم نعم الله عندنا وأنفع الاشياء لنا وأجداها علينا وبالعقل ادركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا. . . وبه» دركنا الامور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا . . . وبه وصلنا الى معرفة الباري عز وجل الذي هو اعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . . . . »[1] .

فهذا اقرار واضح من قبل الرازي بوجود الله وبامكان معرفته ولكن ليس عن طريق النبوة بل عن طريق العقل . ولم يكن العقل الطريقة الوحيدة ـ غير النبوة ـ التي عرفتها الروح العربية تاريخيا فعرفت بواسطتها الله . هنالك طريقة ثانية ـ اعني ـ الشطح الصوفي . قد يكون الرازي مخطئا بادعائه هذا . وقد يكون الصوفيون موهومين . ولكن البحث في هذه المسألة مسألة ثانية . اخطأ الرازي أم اصاب وصح ادعاء الصوفيين ام لم يصح الواقع الواضح هو ان الدكتور بدوي قد أخطأ عندما أعلن « ان النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول الى الالوهية » . وهذا ما همنا تبيانه في هذا السياق .

والغريب المدهش هو ان الدكتور بدوي « يعرف » ؟ هذا . فهو يقول :

« . . . وكانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الالحاد على الاسلام ويلوح ان الامر قد اقتصر عليها وتحدد عندها فلم يتعداها الى الشك في الالوهية نفسها »[2].

وايضا :

« . . . . الراوندي اذ يؤمن باله خالق حكيم ولكنه لا يؤمن بالنبوة والاديان » .

فكيف يوفق الدكتور بدوي بين هذه المقتبسات المتناقضة المعاني ؟ (قابل هذه

---

(١) عبد الرحمن بدوي كتاب من تاريخ الالحاد في الاسلام . القاهرة مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٥ ص ٢٠٢ .

(٢) عبد الرحمن بدوي كتاب من تاريخ الالحاد في الاسلام . القاهرة ١٩٤٥ ص ١٩٨ .

المقتبسات بالمقتبس المنقول في مقطع ١ سابقا) لست ادري !

قد تكون العجلة احدى اسباب هذا التخبط المنطقي والسطحية الفكرية . وقد يكون السبب اعمق والمرض اعضل من ذلك . ومهما يكن الامر فمن الواجب ان تتنزه الدراسات المسؤولة الرصينة عن مثل هذه المشوبات . ان مبدأ الامانة العلمية والمسؤولية التي يفرضها هذا المبدأ على المشتغلين بالتنقيب العلمي والتوجيه الثقافي يجعل وجود مثل هذه الاخطاء في البحوث العلمية امرا مستغربا مستهجنا . . .

ـ ٥ ـ

واخيرا هل يخامر ـ بعد كل ما سبق شرحه وتحليله ـ احدا شك في كيفية الجواب على السؤال المختص بالمقابلة ـ بالنسبة لقضية الالحاد ـ بين الروح العربية من جهة والروحين الغربية واليونانية من جهة ثانية ؟

لقد تمثل الالحاد الاوروبي بكلمات نيتشه : « لقد مات الله » . وعبرت العبارة التالية عن الالحاد اليوناني « الالهة المقيمة في المكان المقدس قد ماتت » . اما الالحاد العربي فيتمثل في هذه الجملة « لقد ماتت فكرة النبوة والانبياء » . وهكذا فقد نفى اليوناني والغربي الملحد الالوهية نفسها بينما اكتفى العربي الملحد بنفي النبوة . وشتان بين هذا الالحاد وذاك !

وهل يخامر احدا شك ـ بعد ما مر ـ (مقطع ـ ٢هـ) بان ما يستخلصه الدكتور بدوي بهذا الخصوص ـ « اي انه لا فرق في الواقع في النتيجة بين كلا الموقفين » ـ هو استخلاص مخطىء ؟

ان هنالك فرقا ـ وفرقا مهما نظريا وواقعيا معا ـ بين من يجرؤ ـ بحق او عن عباطة ـ ان يتحدى الله وبين من لا يفعل ذلك ـ كان امتناعه هذا عن حكمة ام كان نتيجة لخوف وجبانة . ان الروحين الاوروبية واليونانية تجرأتا على اعلان حكم « النفي » و « الموت » حتى على الله نفسه[1] . لقد اعلنتا موته . هذا الحاد ولا شك . اما الروح العربية فلم

---

(١) «according to Jasper's analysis Nietszche's admission(of the death of God) is one of the most important philosphical discoveries of our age». Adolph Lichtigfeld, «Maimonids' Attributes) and Jaspers' Cipher», *Akten des International Kongresses für Philosophie,* Wien, 2-9, September, 1968, Universität Wien, 1970, Band X, P. 490.

تبلغ هذا الحد من الجرأة او اذا شئت فقل العقوق . ابعد ما ذهبت اليه هذه الروح بهذا الخصوص هو نفي النبوة . وهذا الحاد ايضا اذا شئت . ولكن ان تخلط بين هذين المعنيين « لالحاد » فتظنهما غير مختلفين اما واقعيا واما بالنتيجة التي يقود كل منهما اليها فهو تخبط فكري . وتضاعفت غلطة من اخفق ـ لهذا السبب ـ في محاولة المقابلة بين روحيات مختلفة عنفا وعمقا ـ بالنسبة لهذه المسألة ـ فظنها لا تختلف ابدا .

ام أنه يقع في فخّ الحل الاسمى للقضيّة الاصيلة ؟!

- ٦ -

واذا كان تحديد الكلمات من المبادىء الاساسية في البحوث العلمية الرصينة ، فان التمييز بين المعاني المختلفة للكلمات ـ عندما تكون هذه الكلمات ذات معان مختلفة ـ من المبادىء الاساسية ايضا في مثل هذه البحوث . اما الانتباه الى مثل هذه المبادىء وتخصيص الدرس الكافي للتعرف الى ما ينتج عنها ـ اذا ما روعيت قواعد الاستنتاج المنطقية وشرائعه الفلسفية ـ لهو من الامور الاكثر اساسية واهمية . وما قيمة المبدأ ـ اي مبدأ كان ـ اذا لم ينتبه الناس ـ المسؤولون منهم على الاخص ـ الى الحالات التي تدعو الى تطبيقه والى نتائج مثل هذا التطبيق ؟ **عند ذاك تتساوى معرفة المبدأ وعدم معرفته . وهذا جحود بمقدرة العقل ونكران لنعم المعرفة !** من فاته الانتباه الى الظروف التي تتطلب تطبيق مبدأ ما ، فاتته ـ بذلك ـ فرص الاستفادة منه . ومن غابت عنه نتائج تطبيق مثل هذا المبدأ حرم ـ بذلك ولافتقاره الى منح التنبؤ وبعد النظر ـ من بركات التصميم الحذر وخيرات النجاح الواعي ـ لذلك صار التعامي من علاقة المبدأ بالحالات الواقعية التطبيقية التي يحيط بها هذا المبدأ امرا يحسن بالاشخاص الاعتياديين العاقلين تجنبه . وان حسن ذلك بالنسبة للاشخاص الاعتياديين فانه قد وجب على المفكرين الموجهين المسؤولين[1] ! . . .

= ب ـ ملحم قربان ، **الواقعية السياسية** ،دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، الفصل التاسع ص ١٧٦ ـ
ج ـ انظر كذلك . Paul Grimley Kuntz, «The Death of Absurdism», Aketen, op. cit. p. 16.

(١) ظهر هذا البحث في مجلة الابحاث عن الجامعة الاميركية في بيروت عدد اذار سنة ١٩٥٧ .



إخوان الصفاء ونفي الخلاء

لقد حاول اخوان الصفا ان ينقضوا زعم القائلين بوجود الخلاء[1] .

« وقد نقض اخوان الصفا هذا الزعم عن طريقين - اولهما ان « المكان » معناه ما يقبل حلول الاجسام فيه فاذا اعتبرنا مكانا لا يقبل حلول الاجسام فقد نقضنا تعريف المكان . وثاني الطريقين ان الخلاء لو كان « موجودا » لكان محتاجا الى مكان يوجد فيه ولكان هذا المكان ايضا محتاجا الى مكان اخر وهلمجرا . فالخلاء اذن غير موجود أصلا لا في داخل العالم ولا في خارجه » (١ - ٣٥٨ ، ٢ - ٢٣ ، ١٥ ، ٣ - ٣٧٤)[2] .

- ٢ -

يتهم اخوان الصفا مناوئيهم بالرأي انهم يناقضون انفسهم . هذا معنى انتقادهم الاول . بكلمة ثانية جملة « مكان خلاء » هي - في رأي الاخوان - جملة تناقض نفسها بنفسها . اذ ان « مكان » يعني « ما يقبل حلول الاجسام فيه » . « وخلاء » يعني « ما لا يقبل حلول الاجسام فيه » . وواضح ان الجملة الثانية تناقض الجملة الاولى .

رب متسائل يقول - وكل قارىء نقادة يجب أن يتساءل هنا - عن العلاقة بين - اولا - ما وصلنا الى تقريره حتى الان - اي ان الجملة « مكان خلاء » هي جملة تناقض نفسها بنفسها ، وثانيا ما يقصد استنتاجه - اي « ان الخلاء غير موجود » . الحلقة المفقودة بين

---

(١) الاصح ان تقول « بالخلاء » بدلا من « بوجود الخلاء » .

(٢) كتاب اخوان الصفا للدكتور عمر فروخ ص ٣٦ .

هذين المفهومين هي مبدأ منطقي مشهور أعني المبدأ القائل ـ كل شيء « تناقض مفهومه لا يمكن ان يوجد » او « كل ما تناقض معناه امتنع وجوده » او « ان معنى كل موجود لهو خال من التناقض » .

فاذا سلمنا بكل ما سبق شرحه تبين لنا ان الانتقاد الاول الذي يقدمه اخوان الصفا ضد مناوئيهم بالرأي فيما يتعلق بالخلاء هو ـ بالرغم من نقصه ـ منطقي مقنع عندما يتمم[1] .

غير ان اخوان الصفا ومناوئيهم معا يرتكبون خطأ فادحا هنا .

هذا الخطأ هو العبث بالكلمات . فقد جمعوا بين « الوجود » و « الخلاء » ـ اي نفي الوجود في جملة واحدة . فلا غرو ان تناقضت ! يقودهم الى ارتكاب هذا الخطأ سؤال ساء تركيبه وفهمه وتفهيمه ، اعني السؤال : « هل الخلاء موجود ؟ » فان هذا السؤال يتضمن تناقضا داخليا . وكذلك التكلم «بوجود الخلاء» ـ كما سبق وفصلنا في مطلع هذا البحث ـ هو ايضا يتضمن تناقضا . غير ان مفهوم « خلاء » لا يتضمن اي تناقض .

ـ ٣ ـ

الدرس الذي يجب ان نستنتجه مما تقدم هو ان بعضا من تراكيبنا اللغوية وعلى الاخص الاسئلة التي نحاول الاجابة عليها تتضمن تناقضا ـ اذا لم ننتبه اليه ـ قادنا الى تخبطات فكرية . **ليس كل سؤال بجدير ان يجاب عليه** . من الشروط الاساسية التي يجب ان يتممها سؤال جدير بالاجابة هو خلوه من التناقض . . . .

ـ ٤ ـ

لننتقل الان الى الانتقاد الثاني الذي يتبناه[2] اخوان الصفا ردا على من يقول « بوجود الخلاء »[3] .

---

(١) أ ـ « مكان خلاء » تتضمن تناقضا .

ب ـ كل ما تضمن تناقضا لا يمكن ان يوجد ـ .

ج ـ مكان خلاء لا يمكن ان يوجد .

وهذه ، كما لا يخفي ، حجة يرفضها الديالكتيكيون ـ ومنهم الماركسيون .

(٢) هذا رأي الفيلسوف اليوناني زينون الايلي (ت ٤٣٠ ق . م) عمر فروخ **اخوان الصفا** ص ٣٦ ـ ملاحظة ـ

(٣) هذا كلام مهمل .

« افترض ان الخلاء موجود » يقول صاحب هذا الانتقاد « تـر أن افتراضـك هذا يقودك الى الاقرار بما هو غير ممكن » . « ان الخلاء لو كان موجودا » لكان محتاجا الى مكان يوجد فيه ولكان هذا المكان ايضا محتاجا الى مكان آخر وهلمجرا » .

من الواضح ان هذا الانتقاد هو انتقادان معا . الانتقاد الاول لا يعدو كونه ترديدا للانتقاد الذي سبق ودرسناه في المقطوعة السابقة (راجع مقطع ٢) . لذلك سنهمل تحليله ثانية . وهو يدور حول التناقض الموجود في جمع كلمة « وجود » وكلمة « خلاء » في جملة واحدة .

اما الانتقاد الثاني ـ وهو ما يهمنا الان ـ فهو ايضا كالاول ناقص يجب تكميله حتى يصبح واضحا ومفهوما . ما ينقصه هو المبدأ القائل : « الذهاب الى ما لا نهاية له « غير ممكن » . بناء عليه اذا استبدلنا كلمة « هلمجرا » في القطعة السابقة « الى ما لا نهاية له » ثم أردفنا على المقطوعة ما يلي تم البرهان .

« ولكن الذهاب الى ما لا نهاية له غير ممكن . فالخلاء اذن غير موجود » . فهذه هي اذن صورة الانتقاد الثاني كاملة : (راجع ـ ١ ـ للمقابلة) .

« . . . ان الخلاء لو كان موجودا لكان محتاجا الى مكان يوجد فيه ولكان هذا المكان ايضا محتاجا الى مكان آخر وهكذا الى ما لا نهاية له . غير ان الذهاب الى ما لا نهاية له غير ممكن . فافتراض وجود الخلاء يقود الى افتراض ما هو غير ممكن . فالخلاء غير موجود » .

والان ، هل نقبل هذا كبرهان مقنع ؟ كلا ! . اذن اين هي نقطة ضعفه ؟ لو قبلنا بهذا البرهان لاضطررنا ـ بمنطق هذا القبول ـ والا اتهمنا انفسنا بأننـا نـاقض انفسنـا ـ بالقبول « لا يوجد شيء مطلقا في العالم » . ولكن هذا اعتقاد مخطيء . والبرهـان على خطئه الاختبارات اليومية التي نقوم بها . حتى ديكارت ـ لم يذهـب الى هذا الحـد من التخريف ! أولست تتهم بالجنون او على الاقل بالسكر من قال لك : « ان العالم فارغ من كل شيء » ؟ ان افتراضا يقودنا الى مثل هذه النتيجة ـ النتيجة التي تخالف جميع ما نقوم به من اختبارات تطبيقية ـ لهراء وهذيان .

كيف يقودنا بعض ما في هذا البرهان الى مثل النتيجة المذكورة ؟
خذ اي شيء في العالم مثل القلم الذي اكتب به او الطاولة التي اكتب عليها او انا او اي شيء آخر ثم ردد ما ردده البرهان المدروس فتقول .

« انا موجود اذن انا موجود في مكان . وهذا المكان يتطلب مكانا آخر يوجد فيه . وهكذا الى ما لا نهاية له . غير ان الذهاب الى ما لا نهاية له غير ممكن . فأنا اذن غير موجود » .

واستبدل « انا » الواردة في البرهان السابق بأي شيء موجود آخر فتر ؟ ان النتيجة ذاتها تنتج من برهانك وهكذا الى ان تستنفد كل شيء موجود في العالم . فتصل الى النتيجة المذكورة سابقا : اي ان العالم فراغ .

بامكانك ان تذهب ابعد من ذلك ـ لو صح ان اعتبرنا ما سبق برهانا ، ونحن نقول انه لا يصح ـ فتقول : ان العالم نفسه غير موجود . « لتبرهن » ذلك استبدل « انا » فيما سبق بـ « العالم » .

ولكن اين هي نقطة الضعف في البرهان المدروس ؟

قد يكون هنالك عدة اجوبة لهذا السؤال . الجواب الذي اعرفه هو : « الافتراض ان كل مكان يحتاج الى مكان يوجد فيه » .

ـ ٥ ـ

كل سؤال بخصوص وجود اي شيء هو سؤال اختباري[1] . اذا اردت ان تعرف اذا كان في محفظتك عشر ليرات تفتحها وتفتش فيها . فمبدأ التحقيق هو المقياس الذي نستعمله للفصل بين الجمل الصادقة والجمل الكاذبة . وهكذا فهو المبدأ الذي نتكل عليه لتبديد او لتثبيت شكوكنا بما يختص بالوجوديات .

---

(١) تقسم الاسئلة ـ كما افهمها ـ الى قسمين رئيسين : (أ) بخصوص معنى كلمة او جملة ما وهذه اسئلة تقرر بالبحث فيما يتعلق بمعاني المفردات والتراكيب الموجودة فيها . و(ب) اسئلة بخصوص وجود او عدم وجود اشياء يعبر عنها بمفردات او جمل . وهذه اسئلة يتقرر صدق اجوبتها بالاختبار .

الكنـــدي
«الجرم اللامتـناهي لا يكون»
«حقيقة المحدود حـدّه»



الجرم اللامتناهي لا يكون

الكندي

هكذا يحاول الكندي ان يبرهن صحة النظرية القائلة : « كل جرم متناه بالفعل » .

فان كان جرم لا نهاية له فانه ، اذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فان الباقي منه : اما ان يكون متناهي العظم ، واما لا متناهي العظم .

« فان كان الباقي منه متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهي العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان ـ قبل ان يفصل منه شيء ـ لا متناهي العظم .

فهو اذن متناه ، لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن .

وان كان الباقي لا متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه ما اخذ منه ، صار اعظم مما كان قبل ان يزاد عليه او مساويا له .

فان كان اعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له ، واصغر الشيئين بعد اعظمهما او بعد بعضه .

فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد اعظمهما او بعد بعضه ، وان كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة .

فأصغرهما مساو بعض اعظمهما[1] .

---

(١) (في الاصل هكذا . وكذلك في رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم » . ونجد في رسالة » « ماهية ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له ـ الخ . . . » والاشياء المشابهة هي التي ابعاد نهاياتها المتشابهة متساوية » ـ والمعنى بعد هذا مفهوم) .

والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما ابعاد ما بين نهاياتهما واحدة فهما اذن ذوا نهايات ـ لان الاجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدها جرم واحد عددا واحدا ، وتختلف نهاياتها بالكثرة او الكيف او معا ، فهما متناهيان ـ

« فالذي لا نهاية له الاصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن .
فليس احدهما اعظم من الاخر .
وان كان ليس بأعظم مما كان قبل ان يزاد عليه ، زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا .
فالجزء مثل الكل ـ هذا خلف لا يمكن .
فقد تبين انه لا يمكن ان يكون جرم لا نهاية له »[1] .
هذه هي حجج الكندي . فما هي مآخذنا عليها ؟

ـ ٢ ـ

قد تساعدنا صورة بدائية صبيانية كالتالية على تبيان هذه المآخذ وتوضيحها .

ل ك م

ل

ك

م

وليكن ل الجرم ذا العظم غير المتناهي .
ولتكن م جرما متناهي العظم فصل عن ل .
ولتكن ك الباقي من ل بعد ان نأخذ منه م .
والان نقدر ان نبين تخبط الكندي بما يلي :

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١١٥ ـ ١١٦ ـ محمد عبد الهادي ابو ريده . مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٥٠ . راجع ايضا ص ١٩٤ ـ ١٩٥ من الرسائل ذاتها .

ان كان الباقي اي ك متناهي العظم فانه اذا زيد عليه (اي على ك) ما اخذ منه (اي من ل) صار (اي مجموع ك + م اي ل) اعظم مما كان قبل ان يزاد عليه (اي على ك) او مساويا له (اي ل) .

« وان كان ليس بأعظم مما قبل ان يزاد عليه فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا . . . »

وهنا يقع الكندي بتخبطه الذي نعني . لانه اذا زيد على ك شيء فقد زاد ك ولكن لم تزد ل . فبدلا من ان يرجع ضمير لم يزد لـ ل فقد ارجعه الى ك . ولكن هذا غير جائز . بناء عليه فقد اخفق الكندي ، ببرهانه هذا واخفاقه هذا مزدوج .

ان مقدماته لا تخوله منطقيا ان يستنتج ما زعم استنتاجه . ليس هذا فحسب بل قد خلط بين مفاهيم المقدمات المختلفة ، الخلط المعبر عنه بارجاع الضمائر الى ما يصح وما لا يصح ان تشير اليه هذه الضمائر فعلا ـ الخطأ الصرفي البدائي .

- ٣ -

وهنالك تخبط اخر في هذا البرهان تجب الاشارة اليه .

وهذا التخبط هو من النوع المنطقي ذاته الذي يمثله التخبط السابق . والنوع المنطقي الذي يمثلانه هو اساءة استعمال الرموز . فبينما يسيء التخبط السابق استعمال الضمائر فيشير بها الى ما لا يصح ان تشير اليه يسيء التخبط هذا الى استعمال الكلمات فيطبقها على حالات لا يصح ان تطبق عليها . وعلى وجه الخصوص يستعمل الكندي هنا كلمة « المساواة » التي هي صفة للاجسام المتناهية في اطار يجعلها صيغة للامتناهي . الاستعمال الاول اصيل وصحيح اما الاستعمال الثاني « للمساواة » فهو مفتعل وغير صحيح . وبواسطة هذا المزلق المنهجي يقع الكندي فريسة خطأ فكري هام ، اي الاعتقاد بأنه برهن امرا بينما هو في الواقع اساء استعمال رمز .

يقول الكندي :

« المتساويان هما اللذان متشابهاتهما ابعاد ما بين نهاياتهما واحدة فهما اذا ذوا نهايات لان الاجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي يعدها جرم واحد عددا واحدا ، وتختلف نهاياتها بالكثرة او الكيف او معا ـ فهما متناهيان[1] .

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ٥ .

فان كان لهذه الحجة من قيمة فقيمتها هي انها تظهر ان كلمة « متساوي » لا تصف الا الاجسام التي يعدها « جزء » عدا متساويا ، وهكذا فلها نهايات . بناء عليه تطبيقها على « اللامتناهي » خطأ لغوي . ومع هذا فالكندي يستعملها ـ لوصف اللامتناهي ؟ .

وقد كثرت في الفلسفة العربية امثال هذا النوع من التخبط . لذلك عنينا بتبيانه .

ـ ٤ ـ

غير انه ليس من العدل ان نمر بهذا البرهان للكندي دون ان نشير الى نقطة هي من الاهمية بمكان . ان الكندي ، كما يظهر من موضوع هذه القطعة المقتبسة من كتاباته ، يفرق بين اللانهاية بالفعل « واللانهاية بالقوة » . وهذا تفريق هام .

فقد حاول الكندي فيا مر ان يبرهن ان « اللانهاية بالفعل » هي فكرة مخطئة . بكلمة ثانية اللانهاية ليست فكرة ايجابية : اللانهاية لا تصف الموجودات كما تصفها النعوت الباقية كالاحمر والحار وما أشبه . وهذا ايضا أمر هام . والكندي على حق بتبنيه اياه . ولكن الكندي ينزلق منزلقا يورد فكرته موارد التهلكة عندما يحاول ان يبرهنه وبالطريقة التي فعل .

وفي عرفي أن اية محاولة برهانية تبغي ذلك مصدرها التخبط ونهايتها الاخفاق لا محالة . اذ ترتكب خطأ منهجيا فادحا . هنالك بعض الامور التي اذا فهمنا معانيها استغنينا عن البرهان . وكل برهان في حالات مثل هذه ـ لا يعدو كونه تفسيرا لتلك المفاهيم .

من هذه الامور عدم امكانية جسم غير متناهي . فاذا تفهمنا ان المحدودية اي النهاية هي من المفاهيم المتضمنة في معنى « جسم » فقد عرفنا بنفس الوقت ان اللامتناهي لا يمكن ان يصف اي جسم على الاطلاق .

ومن طلب منك برهانا على ذلك فقد خلط بين الحالات الممكن فيها هذا البرهان والحالات حيث لا يمكن هذا البرهان . واذا حاولت اجابته فقد ارتكبت شططا فكريا . اما اذا حاولت البرهان بدون ان يسألك احد عنه فقد ارتكبت شططين .

حقيقة المحدود وحده

الكندي

ان لكلمة حقيقة في اللغة العربية معنيين على الاقل . وانما التمييز بين هذين المعنيين من الامور التي لا يمكن لاي مفكر دقيق ان يتناساه . وان نسي احد المفكرين او تناسى هذا التفريق فقد أوقع نفسه في تخبط فكري مزعج . ولقد ارتكب الكندي هذا الخطأ في رسالته في الفلسفة الاولى .

- ٢ -

أحد هذين المعنيين لكلمة حقيقة يختص بنظرية المعرفة . وهكذا « فحقيقة » في هذا السياق تعادل « صحيح » او « الحق » او « صادق » . « اقسم بشرفي ان اقول الحقيقة » او الصدق . هذا مثال على مثل هذا الاستعمال .

أما المعنى الثاني لكلمة حقيقة فيختص بالوجوديات . و « حقيقة » ضمن نطاق هذا الاختصاص تعني « وجود » او « واقع » . « فحقيقة الامر هي ان الابريق على المائدة وليس تحت التخت » . هذا مثل من الامثال الكثيرة التي تستخدم كلمة حقيقة لتعبر عن وجود شيء او واقع امر . و « حقيقة الامر هي ان الشاب لم يخدع الفتاة » . هذا مثل اخر .

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٥٠ (ص ١٠١) .

ـ ٣ ـ

كان من الضروري ان نفرق بين هذين المعنيين لان معرفة شيء ما هي امر يختلف كل الاختلاف عن وجود ذلك الشيء[1] . اذا كانت المعرفة تتضمن امكانيات الخطأ وتتضمن ايضا الاحكام او الاراء المخطئة فانه من الضروري ان نفرق بين المعرفة والوجود بخصوص امر ما أو شيء ما .

ان وجود الشيء هو ما يجعل المعرفة به خطأ ام صوابا. بكلمة ثانية نعت خطأ ام صواب هو نعت يطلق بالمعنى الحرفي على الكلمات او الجمل . فالكلمة او الجملة تكون خطأ اذا عنت الاقرار بوجود شيء هو في الواقع غير موجود . ان الجملة « في محفظتي عشر ليرات » هي جملة خطأ اذا كانت في الواقع محفظتي خالية من عشر ليرات . والجملة نفسها تكون صوابا اذا كان في الواقع ضمن محفظتي عشر ليرات . فوجود العشر ليرات هو ما يقرر اذا ما كانت الجملة المذكورة خطأ ام صوابا ، وهكذا يقرر خطأ ام صواب المعتقد المعبر عنه بهذه الجملة .

ولما كان من الممكن ان يوجد شيء ما بدون ان يعرف ذلك الشيء فصار من الواجب ان نفرق بين وجود الشيء ومعرفته او تحديده .

ولما كان تحديد الشيء لا يضمن وجوده ، فقد وجب ايضا ان نفرق بين الوجود والمعرفة . ولما كان من الممكن ان تعرف اشياء لم توجد بعد فقد وجب ـ وهذا برهان ثالث على هذه النقطة ـ تفريق مفهوم « وجود شيء ما » عن مفهوم « معرفته » .

ـ ٤ ـ

لا شك انه بالامكان ان تعني « بالمعرفة » مجموع الاحكام الصادقة التي تصدرها . وعندئذ يصبح كل معلوم موجود . ولكن لهذا التحديد للمعرفة مساوىء ذات اهمية .

أولا هذا التحديد لكلمة معرفة يضيق تطبيقها علينا تضييقا « يسربلنا » . وهذه نتيجة منهجية غير مستحسنة .

وثانيا واذا دققت في تحديد « معرفة » لتعني « معرفة يقينية » تجعل المعرفة كلمة ليس لها اية مادة تطبق عليها ـ طالما يختص بحثك بحقل الموجودات .

---

(١) راجع ايضا مقطع ٢ ج من بحث « الدكتور عبد الرحمن بدوي والالحاد » في هذا الكتاب .

- ٥ -

وقد ارتكب الكندي هذا الخطأ - اما عدم التفريق بين مفهوم « معرفة الشيء » ومفهوم « وجود الشيء » واما تضييق مفهوم « معرفة » - في المقتبس التالي :

« وقد ينبغي ان لا يطلب في ادراك كل مطلوب الوجود البرهاني ، فانه ليس كل مطلوب عقلي موجودا بالبرهان ، لانه ليس لكل شيء برهان اذ البرهان في بعض الاشياء ، وليس للبرهان برهان ، لان هذا يكون بلا نهاية ، ان كان لكل برهان برهان - فلا يكون لشيء وجود البتة لان ما لا ينتهي الى علم اوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علما البته »[1] .

أما الخطأ الاول فهو تحليلي . وأما الخطأ الثاني فهو خطأ منهجي . ولقد وجب على الباحثين المدققين والمفكرين المتعمقين ان يتجنبوا كلتا الغلطتين .

- ٦ -

ولهذا البحث قيمة تنتهي - على صعيد فكري ثقافي معين - بانتهائه .
وهذا هو الحد الذي نلتزمه في سياقنا الحاضر .

ولكن للمبادىء الاولية التي يستند اليها محامل كثيرة ومتشعبة في افاق ابعد وأجواء ارحب . من هذه المحامل ما تتضمنه بالنسبة للمعتقد « اعرفوا الحق والحق يحرركم » .
ولنا موعد اخر مع هذا الموضوع .

---

(١) الفلسفة الاولى في كتاب رسائل الكندي الفلسفية . محمد عبد الهادي ابو ريده مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٥٠ . ص ١١١ .



ابن رشد وتصور الحاضر

هل صح زعم ابن رشد بأنه من المحال تصور حاضر ليس قبله ماض ؟[1] .

من الصعب الاجابة المختصرة على هذا النوع من الاسئلة . مصدر هذه الصعوبة هو غموض مفهوم « محال » . او بالاحرى تعدد مفاهيم « محال » .

لا يخفي ان مفهوم « محال » يناقض مفهوم « ممكن » . ولكن لكلمة « ممكن » . ثلاث معان على الاقل وكذلك ل « مُحال » .

- ٢ -

قد تعني كلمة « ممكن » امرا ممكنا حاليا وضمن الظروف الحاضرة . ففي هذا المعنى نقصد بالممكن الامر الذي هو غير الواقع . ولكن جعله واقعا هو أمر ضمن نطاق مقدرتنا . فمن الممكن بهذا المعنى ان افتح باب غرفتي المغلوق . ومن الممكن بهذا المعنى ان أمزق الورقة التي اكتب عليها او ان ارمي بعيدا القلم الذي اكتب به .

فللاختصار سنطلق على هذا المعنى لكلمة ممكن « الممكن الحالي » والمحال الذي يعني نفي هذه الامكانية هو « المحال الحالي » . فالصعود الى القمر مثلا ضمن نطاق امكانياتنا الحاضرة هو محال حالي .

غير ان لكلمة ممكن وهكذا لكلمة محال معنى اخر . « فالممكن » بهذا المفهوم الثاني هو الممكن الذي لا يناقض او ينفي اية شريعة طبيعية تعرفها . مثل ذلك امكان الصعود

(١) كتاب التهافت صفحة ٢٤ .

الى القمر . فهذا امر ممكن بهذا المعنى الثاني لكلمة ممكن ولكنه غير ممكن بمعناها الاول (مقطع ٢ سابقا) . اذ ان الانسان لم يهتد بعد - حتى عام ١٩٥٦ ميلادية - الى وسيلة يقدر بواسطتها ان يطير الى القمر . غير ان هذه العملية ممكنة بالمعنى الثاني لكلمة « ممكن » . اذ انها لا تخالف اية شريعة طبيعية نعرفها بقدر ما استطاعت علومنا ان تكتشف هذه الشرائع والقوانين .

سنطلق على هذا المعنى لكلمة ممكن « الممكن الطبيعي » . اذ ان حدوده هي ما تسمح به القوانين الطبيعية . « والمحال الطبيعي » اذن هو ما نفى او ناقض اية شريعة طبيعية او عدة قوانين طبيعية . فجريان الماء صعودا على جبل او تل هو محال طبيعي . اذ ان هذا الامر ينفي قانون الجاذبية .

- ٤ -

والمعنى الثالث لكلمة ممكن هو الممكن المنطقي . وهو كل أمر وصفه لا يتضمن اي تناقض او بالاحرى لا ينفي او يناقض اية قاعدة منطقية اساسية . بينما تحدد « الممكن الطبيعي » قوانين الطبيعة تحدد « الممكن المنطقي » قواعد المنطق . وهذه ابعد حدودا وأوسع مدى من تلك .

« فجريان الماء صعودا » هو غير ممكن طبيعيا اذ انه يخالف القوانين الطبيعية . ولكنه ليس غير ممكن منطقيا . اذ ان « جريان الماء صعودا » لا يتضمن اي تناقض ولا ينفي او يناقض اية قاعدة منطقية اساسية . « فجريان الماء صعودا » هو أمر محال طبيعيا ولكنه ممكن منطقيا .

واذا سألت عن مثل « للمحال المنطقي » فلك في « الدائرة المربعة » أروع مثل : « الدائرة المربعة » تتضمن تناقضا . ولهذا فهي عبارة تنفي احدى القواعد المنطقية الاساسية . وعلى هذا فأمر الدائرة المربعة هو أمر محال منطقيا .

ولما كان مفهوم المحال المنطقي أضيق مدى من مفهوم المحال الطبيعي فكل محال منطقي - والدائرة المربعة هي احدى هذه المحالات - هو محال طبيعي ايضا . فينتج عن ذلك ان الدائرة المربعة هي محال طبيعي ايضا .

ولنفس السبب المذكور فأمر الدائرة المربعة هو امر محال ليس بالمعنى الطبيعي فحسب بل ايضا بالمعنى الحالي .

- ٥ -

والآن ـ وبعد هذه المقدمة ـ لنعد الى سؤالنا الاول (مقطع ـ ١ ـ).

فهل تصور حاضر ليس قبله ماض هو محال ؟ (بالمعنى الاول لكلمة محال مقطع -٢-).

الجواب على هذا السؤال هو النفي . ولنا بينات حسية واقعية على صحة هذا الجواب . فقد قدم علم النفس الحديث كثيرا من الحوادث حيث يفقد الانسان ذاكرته . وهكذا فكل مايفكر فيه شخص كهذا هو الحاضر . وان صح هذا النوع من البينات فقد اخطأ ابن رشد في زعمه بخصوص المقتبس المدروس .

ثم ان تصور خلق عالم من لا شيء في الثانية الحاضرة هو امكانية حالية لكل ذي قوة تصورية . واذا كان هذا صحيحا ـ ونعتقد انه امر صحيح (وأمر تحقيقه ممكن لكل انسان) . فقد اخطأ ابن رشد .

- ٦ -

فهل تصور حاضر ليس قبله ماض محال ؟ (بالمعنى الثاني لهذه الكلمة مقطع ـ ٣ ـ).

لما كان مفهوم « الممكن الحالي » اضيق من مفهوم « الممكن الطبيعي » كان كل ممكن حالي ممكنا طبيعيا ايضا . واذا كان تصور حاضر ليس قبله ماض امرا ممكنا حاليا فهو بحكم الطبع والمنطق ممكن طبيعي ايضا . واذا صحت هذه الدعوى ـ وزعمنا انها صحيحة ـ فقد اخطأ ابن رشد بادعائه .

- ٧ -

ولنفس المنطق المذكور في المقطع السابق (مقطع ـ ٦ ـ) تصور حاضر ليس قبله ماض هو أمر ممكن منطقيا ايضا . وهكذا فقد اخطأ ابن رشد .

فالخلاصة هي ان الجواب على السؤال الذي اثرناه في مطلع هذا البحث (مقطع ـ ١ ـ) هو النفي ـ كلا ، لم يصح زعم ابن رشد .

- ٨ -

ومن النتائج ذات الاهمية للبحث السابق هو تبيان التعنت الفكري الذي ارتكبه ابن رشد والخطأ الفلسفي الذي يقع فيه هذا الفيلسوف المعروف في معرض احدى تهجماته على الغزالي بين طيات « التهافت » .

- ٩ -

ومن نتائج البحث السابق ما هو ابعد مدى وأوسع افقا واعمق جذورا من النتيجة المتعلقة بتخطئة ابن رشد للغزالي .

فقد استعمل فكرته الاولية دايفيد هيوم D. Hume ، لنفي مفهوم العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول .

واستند اليها ولتر ستيس W. Stace في معرض دحضه للواقعية الفلسفية .

ولو تنبه لها ارنولد توينبي A. Toynbee لما حاول التهرب من تهمة التوتولوجية المنساقة ضد مفهومه للتحدي والاستجابة في فلسفة التاريخ عن طريق القول بأن مفهومه ليس فصيلة من مبدأ السببية ـ ان هذا المفهوم في رأيه يكون توتولوجيا لو كان فصيلة من ذلك المبدأ[1] .

ولو تنبه اليها كارل ماركس K. Marx لتنازل عن القول بحتمية التاريخ .

فأية عواقب هي تلك التي تنشأ عن تنبه المسؤولين عن خلق المناخ الثقافي لحضارتنا الى مبدأ يبدو غير ذي بال في ظاهر صيغته ؟ اولا يخلق هذا التنبه خضة فكرية ضخمة المفاعيل عميقة التيارات في مواقفنا من القضايا الجوهرية التي يمسها مباشرة ؟ وبقدر ما لهذه القضايا من تماس مع قضايا مغايرة ، بذلك القدر بالذات تتشابك وتبعد امداء تأثيرات الفكرة الاولية التي ينطوي عليها بحثنا هذا . ومن الواضح ان تقرّي تلك التيارات واتجاهاتها وتأثيراتها هي ابعد مما يستطيع ان يفيه حقه انسان في كتاب .

---

(١) راجع بحث « التحدي والاستجابة في فلسفة التاريخ » مقطع ٢ من هذا الكتاب .

إبن طفيل والجسم المتناهي

« كل جسم متناه »

لقد عم الايمان بأن كل جسم متناه الفكر الفلسفي العربي عبر العصور . اما صورة البرهان لهذا الايمان التي يعرضها لنا ابن طفيل في حي بن يقظان فهي ـ من الوجهة المنطقية والادبية ـ على ما يذكر من الروعة وقوة التأثير .

يود الكاتب ان يبرهن ان امتدادا لا نهاية له لخط من الخطوط الممكن رسمها على جسم ما ، هو امكانية تقود الى تناقض . وهكذا فالجسم الذي يفرض فيه مثل هذا الخط يقود ايضا الى تناقض . اذن فكل جسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا .

« فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه . وكل جسم يمكن ان تفرض فيه الخطوط . فكل جسم متناه[1] » .

ثم ان الخطوط المذكورة تبدأ من جهة الكاتب : اي انها متناهية من تلك الجهة .

« أما هذا الجسم فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا شك فيه لانني ادركه ببصري »[2] .

ولنهمل التعليق النقدي الذي تستجلبه الى ذهننا جملة .

« وهذا لا شك فيه لانني ادركه ببصري » .

---

(١) عبد الحليم محمود فلسفة ابن طفيل ورسالته . ص ١٠٧ .

(٢) المرجع ذاته .

ويصعب ، بعض الشيء ، على من قرأ « تأملات » الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت Rene Descartes ان يهمل مثل هذا التعليق . غير اننا لسنا بوارده الان .

على كل حال قد اقتنع ابن طفيل بالبينات التي يقدمها له بصره على ان الخطوط تبدأ من نقطة معينة من جهته فهي بالتالي ذات نهاية .

بقي ان يبرهن ان الجهة الثانية هي متناهية ايضا .

« وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة وهي التي يداخلني فيها الشك ، فانني ايضا اعلم انه من المحال ان تمتد الى غير نهاية » .

والبرهان على ذلك ما يلي :

« لانني ان تخيلت ان خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمران في سمك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت ان احد هذين الخطين ، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ، ثم اخذ ما بقي منه واطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع ، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء واطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء وذهب الذهن كذلك معهما الى الجهة التي يقال انها غير متناهية ، فاما ان نجد الخطين ابدا يمتدان الى غير نهاية ولا ينقص احدهما عن الاخر ، فيكون الذي قطع منه جزء مساويا للذي لم يقطع منه شيء وهو محال ، كما ان الكل مثل الجزء محال » .

- ٢ -

ينبغي ان نعترف ، باديء ذي بدء ، بأن هذا البرهان اقوى منطلقا وأثبت من برهان الكندي الذي مر معنا بحثه .

ولكنه ليس لذلك بدون مشوبات . سنتعرض لاهمها فقط ومن زاوية مغايرة للزاوية التي نظرنا منها لبرهان الكندي .

- ٣ -

أما الخطأ الذي يرتكبه ابن طفيل في المقطوعة السابقة فيتعلق باستخدامه كلمة « يساوي »[1] . ماذا تعني بقولك : « خطان يساوي احدهما الاخر ؟ » تعني بذلك انك إذا وضعت طرفيها على خط مستقيم ج تعتبره نقطة بدايتهما فان طرفيهما الاخرين يقعان على خط مستقيم اخر هو موازكل الموازاة لـ ج .

(١) راجع بحث قول الكندي « الجرم اللامتناهي لا يكون » المقطع ٣ في هذا الكتاب .

سم هذا الخط هـ .

فهل بالامكان رسم هذا الخط ـ واكاد أقول الخط المقياس ؟

نعم ولا . نعم اذا كان للخطين نهاية . ولكن ، وفي هذه الحالة ، تفترض صحة النتيجة لعملية نلجأ اليها لنتثبت من صحة او عدم صحة هذه النتيجة ذاتها . وهذا هو بالضبط ما نعني بـ Circular Argument اي بالحجة التي تدور على نفسها في حلقة مستديرة مغلقة . وهذا ليس ببرهان . انه تشويه لفكرة البرهان الاصيلة .

ولا ـ اذا لم يكن للخطين نهاية . وفي هذه الحالة يصبح السؤال : هل الخطين الموصوفين بالقطع موضوع البحث متساويان ام لا ؟ سؤالا غير ذي بال .

اننا نعرف ماذا يعني ولا شك ، ولكننا لا نقدر ان نجيب عليه بمسؤولية .

على الصعيد الاختباري لا نقدر ان نجيب عليه لانا لا يمكننا ان نرسم هـ اي الخط الموازي لـ ج . فماذا لو انتقلنا الى الصعيد المنطقي الصرف ؟

ـ ٤ ـ

وامكانية « المساواة » لهذين الخطين ليست في الواقع الا امكانية اجراء التجربة السابق ذكرها عليهما .

ولكن لنتساءل : هل ممكن اجراء مثل هذه العملية على الخطين اللذين يذكرهما ابن طفيل ؟

ان مجرد التفكير بمثل هذه العملية يقود الى تناقض فاضح . ذلك لان افتراض ذهاب هذين الخطين الى اللانهاية يتضمن عدم امكانية وقوفهما عند حد . وامكانية تساويهما تتضمن امكانية وقوفهما عند حد[1] . بكلمة ثانية جمع كلمة « يساوي » او « لا ينقص احدهما عن الاخر » مع كلمة « لا نهاية » هو عملية تتضمن تناقضا . فمفهومي « التساوي » «واللامتناهي» يتناقضا ن .

يصح هذا طالما استخدمت كلمتا « التساوي » و « اللامتناهي » بالمعنى الايجابي الوصفي لواقع حاصل .

---

(١) واما ان لا يمتد الناقص معه ابدا بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معها فيكون متناهياً ».(**فلسفة ابن طفيل ورسالته**. للدكتور عبد الحليم محمود) . (ص - ١٠٧) .

- ٥ -

اما بالمعنى الحيادي او بالمعنى المتضمن امكانية تعدي حدود معينة الى حدود ابعد او بمعنى انها تشير الى امكانية حصول واقع ما ، فقد برهن برتراند رسل الفيلسوف الانكليزي ان السلسلة الحاصلة من الاعداد الطبيعية ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ . . الخ ، وان السلسلة الحاصلة من الاعداد المفردة[٢] فحسب اي من ١ و ٣ و ٥ و ٧ . . الخ ، وان السلسلة الحاصلة من الاعداد المزدوجة[٣] فحسب اي من ٢ و ٤ و ٦ و ٨ . . الخ - ان هذه السلسلات الثلاث يمكن ان تمتد الى ما لا نهاية له ، اي انه يمكنها جميعا ان تخطو خطوة ابعد من اية مرحلة شئت ان تقف عندها .

فهل نقدر ، بناء عليه ، ان نقول ان الجزء مساو للكل لان السلسلة المؤلفة من الاعداد الطبيعية هي « كل » ، بمعنى ما ، للسلسلتين الباقيتين : اي السلسلة المؤلفة من الاعداد المزدوجة وحدها والسلسلة المؤلفة من الاعداد المفردة وحدها ؟

تقدر ان تقول ذلك اذا شئت . ولكنك لا يمكنك ان تنقض بذلك قول ابن طفيل بأن « كل جسم متناه » . ذلك لانك التزمت بمعنى حيادي « للمساواة » وبالتالي « للكل » و « للجزء » - المعنى الذي سبق وعيناه .

جل ما نستنتجه من برهان رسل بالنسبة لمقطع ابن طفيل المدروس هو ان قوله « الكل مثل الجزء محال » امر فيه نظر .

- ٦ -

اذا صح ما سبق وقدمنا ، تصبح عملية قطع جزء من احد الخطين من الجهة المنتهية عملية لا علاقة لها بتاتا بما يختص بالجهة الثانية . اذ ان الجهة الثانية قد تذهب وقد لا تذهب الى ما لا نهاية له بقطع النظر عما اذا قطعنا ام لم نقطع هذا الجزء .

- ٧ -

وما مر يعني ان ابن طفيل قد ارتكب خطأ تعددت ابعاده . فقد اعتقد انه لا يشك

(٢) اي الاعداد الوتر .
(٣) اي الاعداد الشفع .

بما يبصر . وقد جعل حجته تدور على محور ذاتها في حلقة مغلقة ، هذا على مستوى معين من مستويات البحث ـ المستوى التجريبي . وعلى المستوى المنطقي ومن زاوية التفسير الوصفي الوضعي « للمساواة » و « اللامتناهي » ، هو يجعل حجته ذاتية التناقض . ويتخلص من هذا التناقض عندما يفسر « اللامتناهي » و « المساواة » تفسيرا حياديا بين وصف الواقع الحاصل ونفي الواقع . وهذا التفسير الحيادي[1] « للامتناهي » و « للمساواة » والقائل بامكانية حصول الواقع يخلّص ابن طفيل من التناقص المذكور ليرميه في احضان خطئين لا يقلان قساوة وعنفا عن قساوة وعنف التناقض . احد هذين الخطئين هو اطلاق حكم عام : « الكل مثل الجزء محال » ـ الحكم الذي ينبغي ان يعاد النظر به . واما ثانيهما فهو القيام ، بقصد برهان نتيجة معينة ، بعملية ليست في الواقع بذات علاقة علمية بالنتيجة المبتغى تثبيتها .

ان التخلص من مثل هذه الاخطاء هو بعض ما نعنيه بالتعمق الفكري !

---

(١) المعنى الحيادي « للامتناهي » يشبه ما سماه الكندي « باللانهاية بالقوة » . راجع الكندي . « الجرم اللامتناهي لا يكون » مقطع ٤ في هذا الكتاب .



صانع العالم واحد

النسفي

يعتقد ابو البركات النسفي بوحدانية الله ، وهذا لا نريد ان نثير حوله التساؤلات . وأما الطريقة التي يتبعها لتدعيم هذا المعتقد والمبينة في المقتبس التالي فهي طريقة اضعف من ان تفي بالغرض المقصود .

« صانع العالم واحد . اذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانع . وذا دليل حدوثهما او حدوث احدهما . فان احدهما لو اراد ان يخلق في شخص حياة والاخر موتا فاما ان يحصل مرادهما وهو محال او تعطلت ارادتهما وهو تعجيزهما او نفذت ارادة احدهما دون الاخر وفيه تعجيز من لم تنفذ ارادته والعاجز منحط عن درجة الالوهية اذ العجز من امارات الحدث . واذا لم يتصور اثبات صانعين كان واحدا ضرورة ، وهو قديم . . . »[1] .

هكذا يحاول النسفي ـ عن طريق بيان الخلف ـ ان يبرهن ثبوت الاعتقاد بوحدانية الله . فهو يفترض ان هنالك خالقين او اكثر . ثم يبين ان النتائج التي تستنتج من هذا الافتراض هي غير معقولة او غير مقبولة او ليست بذات معنى . ثم ينتهي الى رفض الافتراض الذي يقود الى هذه النتائج : الافتراض القائل بثنائية او تعددية الخالق ، وبالتالي الى قبول معتقده الذي هو المخرج الوحيد بين تلك النتائج .

---

(١) أ ـ كتاب عقيدة اهل السنة والجماعة لابي البركات النسفي ص ٣ .
ب ـ راجع ايضا كتاب العقائد للباقلاني ص ١٣ .

ولكن هل توفق النسفي بمحاولته هذه ؟ هل النتائج التي يشير اليها جميعها نتائج ضرورية لافتراضه ؟ هل من الضروري على وجه التخصيص ان يقوم تمانع او تناقض بين ربين اذا وجدا وعلى وجه التخصيص ايضا هل من الضروري ان يحدث هذا التمانع بينهما في نطاق امور هامة - كنعمة الحياة - يشكل معها هذا التمانع بينهما تحديا اما لالوهية الواحد منهما واما لالوهية الآخر ؟

انه ليس من التناقض بشيء ان نتصور شخصين او ربين اذا وجدا يتفقان في الرأي بما يختص بجميع الامور الهامة المتعلقة بالكون . وان اختلفا بشيء لتبرير كونهما شخصين مختلفين فلا حرج في اختلافهما بما يتعلق بامور ثانوية - الامور التي لا يكون التمانع معها تحديا لالوهية اي منهما . ثم ان افتراض توافق ربين - لكونهما عالمين بالحقائق وبنتائج الامور - هو اقرب الى العقل من افتراض اختلافهما . والا لخسرت فلسفة التربية المبدأ الاكثر جوهرية من المبادىء التي تستند اليها . ان اكثر مشاكل الانسان الحاحا هي مشكلة فض النزاعات بين المتخاصمين . واننا ندخل في عملية التربية - معلمين ومتعلمين - عن اعتقاد راسخ بان التزود بالمعرفة والتمرس بأساليب الاستقصاء عن الحقيقة تساعدنا كثيرا ، اذا لم تكن المساعد الاكبر ، على حل تلك النزاعات - هذا اذا تعذر علينا ، مزودين باسلحة التربية الصحيحية ، ان نقضي عليها في المهد .

ليس من الضروري اذن ان يحصل بين ربين اذا اتفق ووجدا او صانعين تمانع كما يتضمن المقتبس المدروس . من الممكن ان يتفقا بحكم علمهما الكامل بحقائق الامور بما يختص بجميع المقررات او على الاقل بما يختص بالقضايا الهامة . اذن ، اخفق برهان النسفي لوحدانية الصانع . ليبرهن هذا يجب عليه أن يثبت عدا الافتراض بانهما اثنان - ان ليس بامكانهما ان يتفقا فيما يتعلق بتقرير الامور والقضايا الهامة التي يهدد فيها تمانعهما الوهية احدهما . وقد بينا ان افتراض اتفاقهما في هذه الامور هو اقرب الى العقل من افتراض تمانعهما . وهكذا يكون النسفي بافتراضه التمانع قد جدف ، وهو في قارب هذا الدليل ، ضد تيار العقل وليس معه .

وبعد ، من المحتمل ان يتعارض هذان الصانعان . غير ان هذا الاحتمال - بصورته الضعيفة هذه - لا يصح ان يتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه في البرهان المدروس . لكي يتحمل هذه المسؤولية ، يجب ان يبرهن النسفي بأن التعارض ليس محتملا فحسب بل ايضا ضروريا . ان ضرورة تعارضهما هنا هي ما يجب ان تثبت وتبرهن ، وهذا أمر لم يقم به النسفي .

ومن ضعف البحث ولا شك ان تأخذ مبدأ من الضروري ان تبرهنه مسلما فكريا تستند اليه في محاولة برهانك امرا اخر ترى انه بحاجة الى برهان .

وهكذا لا بد لنا من ان نرى محاولة النسفي تنهار تحت عبء المسؤولية التي يريد ان تتحمل . ولكن هل هذا يعني انه ينهار معها الاعتقاد المقصود تبيان صحته ؟ كلا . اذ ليس هذا الاعتقاد موضوع هذا البحث .



« العقـل يبـرهن وجود الله »؟

الدكتور شارل مالك

تعتري البرهان الشيق التالي الذي يقدمه الدكتور شارل مالك لاثبات الاعتقاد القائل بان « العقل بطبيعته يصل الى الله ويقرب منه » عدة اخطاء فلسفية . هذا ما سنحاول تبيانه في هذا البحث . غير ان محاولتنا الاتية وان اثبتت ان البرهان المذكور متعدد الاخطاء الفكرية فانها لا تثبت ـ ولم يقصد بها ان تثبت ـ خطأ الاعتقاد السابق الذكر . ان اخفاق عملية البرهان لا يعني عدم صحة المقصود برهانه . اذ قد يكون هنالك براهين اخرى يصلح ـ على اساسها ـ اعتبار القضية المقصود برهانها صحيحة . وحتى لو امكن تبيان خطأ جميع مثل هذه البراهين فيظل بامكان الدين أن يلجأ الى وسيلة ما غير العقل[1] لدعم صحة هذا المعتقد بالذات . وربما قامت الوسيلة الاخرى بمهمتها هذه خيرا من العقل . لن نتعرض في هذا البحث الى مسألة صحة هذا الاعتقاد . يهمنا فيما يلي تحليل البرهان المعزو الى الدكتور شارل مالك وتقييمه من الناحية المنطقية الفلسفية .

سنبدأ بقراءة ما كتبه الدكتور مالك نفسه :

« اذا كان الله خالق كل شيء فهو خالق العقل . . . واذا كان العقل اشرف وارفع شيء في الانسان ، بحيث لا يكون الانسان انسانا بدونه ينتج حتما عن ذلك ان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء ، وعلى الاخص عن اشرف واسمى شيء . . . واذن ، وجب على العقل ان يبحث عن الله ، ولا يعقل مطلقا ان يريد الله شيئا مستحيلا ، ولذا فلان الله يريد ان نبحث عنه بالعقل ، يعني حتما امكان الوصول اليه بالعقل . » [2].

---

(١) راجع بحثنا بعنوان « الدكتور عبد الرحمن بدوي والالحاد » المقطع ٢ ب والمقطع ٤ .

(٢) مجلة الصياد ـ العدد ٦٢١ ـ ٢٦ تموز ١٩٥٦ ـ ص ١١ .

قد يسهل عملنا ان نضع ما سبق على الشكل الاتي :

١ ـ ان الله خالق العقل اذ ان الله خالق كل شيء .

٢ ـ ان العقل يريد ان يبحث اشرف وارفع ما في الانسان (ولا يكون الانسان انسانا بدونه) .

٣ ـ ان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء (بناء على ١ و ٢ سابقاً) .

٤ ـ واذا كان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء ، فمن الطبيعي ان يريد الله ان يبحث العقل عن الله .

(اي عن اشرف واسمى شيء) .

٥ ـ ولما كان الله اشرف واسمى شيء (٤) ، ولما كان العقل اسمى واشرف ما في الانسان (٢) .

٦ ـ فقد وجب على العقل ان يبحث عن الله . (بناء على ٤ و ٥ سابقاً) .

٧ ـ ولما وجب على العقل ان يبحث عن الله .

٨ ـ ولما لا يعقل ان يظلب الله شيئاً مستحيلاً .

٩ ـ فقد نتج حتماً امكان الوصول الى الله بواسطة العقل . لأنه اذا لم تكن معرفة الله ممكنة للعقل فقد وجب على العقل شيء ليس بمستطاعه (٧) ، وهذا شيء مستحيل لا يمكن ان يريده الله (٨) .

يلاحظ ان القضية المعبر عنها في (٤) سابقا هي نفسها القضية المعبر عنها في (٣) . ثم ان القضية (٧) هي نفس القضية (٦) . وهكذا يتبين ان البرهان الذي يقدمه الدكتور مالك لاثبات القضية المعبر عنهـا في (٩) هو برهـان مركب من ثلاثـة اجـزاء . نتيجـة القياس » (الجزء) الاول هي مقدمة في القياس الثاني . ونتيجة القياس الثاني تلعب دور لمقدمة في القياس الثالث والاخير .

ـ ٢ ـ

لذلك سنقسم هذا البرهان ـ بغية تسهيل تحليله ونقده ـ الى ثلاثة اقسام

القسم الاول :

أ ـ ان الله خلق العقل (اذا كان الله خالق كل شيء فهو خالق العقل ، اذ ان العقل شيء) .

ب ـ ان العقل اشرف وارفع شيء في الانسان (ولا يكون الانسان انسانا بدونه .

ج ـ وينتج عن ذلك ان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء . . .

يشعر القارىء المدقق بأن هنالك فجوة واسعة بـين المقدمتـين (أ) و (ب) في هذا

البرهان من جهة وبين المستنتج (ج) على اساسهما من جهة اخرى . ليس هنالك اية قاعدة منطقية تجبر من سلم بصحة (أ) و (ب) ان يسلم بصحة (ج) ايضا . بكلمة ثانية يمكن لكل من العقلاء ان يقبل (أ) و (ب) ويرفض (ج) دون ان يتهم بارتكاب تناقض فكري . ان كون الله خالقا للعقل (أ) لا تقول شيئا معينا بخصوص ما يريده الله (ج) من مخلوقه العجيب هذا . وهكذا كون المخلوق هذا اسمى وارفع واشرف ما في الانسان (ب) . ليس لمعنى هذه القضية اية علاقة ضرورية بمعنى القضية المعبر عنها في (ج) . كل من هاتين النظريتين (اوكلتاهما معا) تتماشى بحكم المعنى مع قضايا تناقض او قضايا هي غير التي يعبر عنها (ج) .انهما تتماشيان مثلا مع الاعتقاد ان الله لم يرد شيئا معينا من العقل ، او الاعتقاد ان الله اراد من العقل ان يعرف بعض الامور والاشياء فقط وليس كلها . واذا صح هذا فينتج ـ بحكم المعنى ـ ان (ج) لا ينتج حتما عن (أ) و (ب) . هذا يعني ان ادعاء الدكتور مالك بأن الاعتقاد المذكور (ج) « ينتج حتما عن المقدمتين » (أ) و (ب) هو ادعاء ضعيف . ولكنه لا يعني ان الاعتقاد (ج) هو اعتقاد مخطىء . فاذا كان الدكتور مالك من الاشخاص الذين يهمهم برهان هذا الاعتقاد (ج) ، فعليه اما ان يملأ الفراغ الفكري الذي يفصل مقدمتي هذا البرهان عن نتيجته واما ان يفكر ببرهان غيره .

(هنالك امكانيات مفتوحة امام من يهمه امر برهان هذا الاعتقاد . بامكانه الاستناد الى مقدمات غير (أ) او (ب) اوكلتيهما معا . هذا لا يعني رفض (أ) و (ب) بمعنى انهما اعتقادان مخطئان . بل يعني انهما لا يكفيان وحدهما ـ لبرهان الاعتقاد المذكور) .

ـ ٣ ـ

والقسم الثاني من برهان الدكتور مالك يأخذ الشكل الاتي :

أ ـ ان الله يريد ان يبحث العقل عن كل شيء .

ب ـ الله اشرف شيء . (فاذا اراد الله ان يبحث العقل عن كل شيء فمن الطبيعي ان يريد الله ان يبحث العقل عن اشرف واسمى شيء) .

ج ـ اذن وجب على العقل ان يبحث عن الله .

ان الجملة (٢ ـ ج) هي نفسها (٣ ـ أ) . ان الاستنتاج الذي حاول الدكتور مالك ولم ينجح في اثباته في المقطع السابق يصبح الان مقدمة في محاولة برهان نتيجة ثانية . ولما اخفق برهان الدكتور مالك في اثبات صحة هذه الجملة فان محاولته برهان صحة نتيجة ثانية على اساسها سيخفق لا محالة .

ان نظرية تحتاج هي نفسها الى اثبات لا يصح ان تستخدم لاثبات نظرية ثانية .

دعنا نفترض ـ على سبيل التساهل ـ صحة هذا المعتقد (٣ ـ أ) . فهل يصح ان نستنتج على اساسه ما يستنتجه الدكتور مالك (٣ ـ ج)؟.

هنا ايضا يجد القارىء الناقد فجوة بين (٣ ـ أوب) من جهة وبين (٣ ـ ج) من جهة ثانية ـ يجد القاريء ، بكلمة ثانية ، فجوة عميقة بين مقدمتي البرهان ونتيجته .

الخطأ الذي ارتكبه الدكتور مالك في القسم الذي سبق تحليلـه (مقطـع ٢) من البرهان هو ذاته ما يرتكبه في هذا القسم . لذلك فلا حاجة الى ترديد ما سبق وفصلنا من القواعد والمباديء التي يتناساها .

ـ ٥ ـ

وفـوق هذا يهمنـا ان نعـرف ماذا خول الدكتـور مالك ان ينتقـل من « يريد الله . . . . . » الى « وجب على العقل » ؟ قد يقصد الدكتور مالك في (٣ ـ أ و ب) انه اذا اراد الله ان يبحث العقل عن كل شيء فان ارادته هذه تصبح واجبا على العقل عندما يكون الشيء المبحوث عنه (او به) اسمى الاشياء وارفعها . ولكن اذا كان هنالك فرق بالمعنى بين « الارادة » و « الواجب » فان طبيعة الشيء المدروس لا تقـدر ان تزيل هذا الفرق . كل ما تقدر عليه هو ان تشدد في مفهوم الارادة . اذا اراد الله ان يبحث العقل عن كل شيء اجمالا فانه ولا شك يريد اكثر واكثر ان يبحث العقـل عن اشرف الاشياء واسماها . اللهم الا اذا اراد الدكتور مالك ان يتبنى المبدأ الماركسي بان التغير في الدرجة او الكمية يقود ، احيانا على الاقل ، الى التغير في النوع . وهذا المبدأ العام لا يفيد الدكتور مالك هنا اذ عليه ، ليستقيم برهانه ، ان يبين ان في هذه الحالة بالذات يلازم الزيادة في درجة الشرف وبالتالي الارادة تغير في النوع ـ او انتقال من مفهوم الارادة المعبرة عن رأي او اقتراح الى مفهوم الارادة المبينة لواجب . فقولنا ان الله اشرف الاشياء واسماها يفيد بأنه يضع النبرة على شدة الارادة ولكنه لا يفيد اية افادة في عملية ملء الفراغ الموجود بين ارادة الله وواجب العقل . (وما صح على ٣ ـ ب في هذا السياق وبهذا المعنى يصح ايضا على ٢ ـ ب) . فعلى هذا التأويل تبقى فجوة فكرية بين المقدمات والنتيجة في هذا البرهان كما في ذاك . فاذا كان ل (٣ ـ ب) بعض المنفعة في هذا السياق ـ منفعة التوكيد) فان منفعتها لا تفي بالمطلوب ـ سد الفراغ بين المقدمتين والنتيجة . ان معناها لا يخولها تحمـل هذه المسؤولية !

ـ ٦ ـ

ربما تفي (٣ ـ ب) بالمطلوب . ولـكن من النـاحية السيكولـوجية (العـاطفية)

فحسب وليس من الناحية المنطقية . قد ينسى القاريء او يتناسى ـ تحت تأثيرها العاطفي ـ ان هنالك فراغا معنويا بين المقدمتين (٣ ـ أ و ب) والنتيجة (٣ ـ ج) المستنتجة منهما . ولكن ذلك ـ اي خلط المنطق بالسيكولوجيا ـ هو من الاخطاء التي وجب على الباحثين المدققين ان يتجنبوها . وهكذا فان سهلنا عملية العبور من (٣ ـ أ) الى (٣ ج) بواسطة (٣ـ ب) فقد سهلناها على حساب تضحية كبيرة ـ استبدال العقل والمنطق بالعاطفة والشعر . عندئذ يصبح القياس المدروس قياسا بالشكل والاسم فقط وليس بالفعل والواقع .

نحن لا ننكر اهمية العناصر السيكولوجية في تصرفات الانسان . وحتى على المستوى النظري البحت تقوم النفسانيات بمهمة مشروعة : تسهيل او تصعيب قبول الانسان صاحبها بالاعتقاد المدروس . غير انها عوامل غير ذات علاقة علمية محددة بصحة او عدم صحة الاعتقاد .

ـ ٧ ـ

قد يريد الدكتور مالك ان يتبنى المبدأ المعروف في الفلسفة الدينية القائل « ان كل ما اراد الله واجب على الانسان » اي « الواجب هو ما امر به الله » . لقد لقي هذا المبدأ عبر التاريخ شيئا من المعارضة من المفكرين ـ هذا لا يدل على ان المبدأ خطأ . او ان الدكتور مالك لا يحق له تبنيه . بل يدل على ان افتراضه بدون مبرر هو امر غير مشكور فكريا .

ثم اننا لو افترضنا ان الدكتور مالك له مبرراته الخاصة (بينه وبين نفسه) على تبني هذا المبدأ لوقعنا بمأزق حرج . لانه يصبح عندئذ (٣ ـ ب) بلا فائدة . لانه بمساعدة هذا المبدأ يصبح (٣ ـ أ) كافيا لاثبات (٣ ـ ج) . اذا كان كل ما يريده الله واجبا على العقل ، فبقطع النظر عما اذا كان الشيء المدروس اسمى الاشياء وارفعها ام لا ـ فعلى العقل ـ واجبا ـ ان يدرسه . هذا على صعيد من صعد البحث . على صعيد آخر يصبح السؤال : هل يقدر الدكتور شارل مالك ، او اي مفكر كان في اطار هذا الموضوع بالذات ، ان يتبنى هذا الاسلوب في بناء الجسر المطلوب ؟ الجواب نفي حتما . ذلك لان هذا التبني يجعل مجموعة الحجج المعروضة سلسلة تتصل ببعضها بشكل حلقة مغلقة . ان من يريد ان يثبت وجود الله عن طريق العقل لا يمكنه ، لكي يتمكن من ذلك ، ان يفترض وجود الله ـ ويظل بمأمن من الانتقاد . ووجود الله ، كما هو واضح ، من مضامين صحة الاعتقاد بالمبدأ : « واجب العقل ارادة الله » . قلنا « لا يمكنه » ونعني

ذلك في نطاق العقل . ان من يريد ان يفعل ما لا يسمح به العقل هنا وينجو من سهام النقد عليه ان يستنجد بالايمان . ولكن عندما تستنجد بالايمان لا تظل لك حاجة للبرهان . لا يحتاج المؤمن الى اقناع ! .

وهكذا فاننا نرى ان (٣ ـ ب) انما هي ـ اولا ـ اما بدون فائدة بتاتا (مقطع ٧) ، ثانيا ـ واما هي ذات فائدة عاطفية كبيرة (مقطع ٦) ، ثالثا ـ واما لها بعض الفائدة المنطقية (مقطع ٥) . غير ان هذه الفائدة الجزئية ، اذا طمعنا بها ، قادتنا الى هاوية هالكة للبرهان العقلي برمته (مقطع ٧) . (وبعض ماصح على ٣ ـ ب يصدق ايضا على ٢ ـ ب) . ولقبول اي من هذه التأويلات ـ او كلها معا ـ تبعات فلسفية لا يستهان بها . الاختيار بين هذه التأويلات صعب . وأصعب منه تحمل المسؤوليات الناتجة عنه . فهل يصح ان نفسر هذه الاعتبارات اشارة الى ان الاستغناء عن (٣ ـ ب) (وربما عن (٢ ـ ب) وامثالها ايضا) هو « اخف كلفة من التعاطي بها في معرض البحوث المنطقية الصرفة » ؟!

يمكننا ان نستخرج مما سبق عبرة اقوى واعمق تأثيرا ـ عبرة يساندها الاعتبار المستوحى من تأمل تاريخ الفلسفة بقدر ما لهذا التأمل علاقة بالقضية موضوع البحث . الدين جوهرا مسألة ايمان .

ـ ٨ ـ

اما القسم الثالث والاخير من برهان الدكتور مالك فهو كما يلي :

أ ـ لما وجب على العقل ان يبحث عن الله (اذ هذه ارادة الله) .
ب ـ ولما لا يعقل مطلقا ان يريد الله شيئا مستحيلا .
ج ـ فهذا يعني حتما امكان الوصول اليه (اي الله) بالعقل .

هذه قطعة متراصة البنيان من الناحية المنطقية . فاذا سلمنا بانه من واجب العقل راضخا لارادة الله ان يبحث عن الله واذا سلمنا ايضا بانه لا يعقل ان يريد الله شيئا مستحيلا ، فقد اضطررنا ، بمنطق هذا التسليم ، ان نسلم ، والا اتهمنا بالتناقض بامكانية معرفة الله (الوصول الى الله) عن طريق العقل .

غير ان هذا القسم من البرهان وان كان منطقيا فهو معرض لانتقاد قوي ـ هذا الانتقاد يختص بطريقة البرهان . من الاسس المسلم بها بين المفكرين ان الاستنتاج الذي

نحاول الوصول اليه ببرهاننا يجب ان يكون اصعب فهما من المقدمات التي نستخدمها لاستنتاجه . اما هذا القسم من برهان الدكتور مالك فلا يخضع على ما يظهر لهذه القاعدة . لكي يبرهن « امكانية وصول العقل الى الله » قد افترض « انه لا يعقل مطلقا ان يريد الله شيئا مستحيلا » (٨ ـ ب) . ولكنه ليس من السهل ابدا التسليم بهذا الاعتقاد الاخير . والدكتور مالك جد خبير بالصراع القائم بين المدارس الفلسفية حول هذه النقطة . ربما كان من الاسهل بكثير ان يسلم احدهم بصحة المبدأ القائل بامكانية معرفة الله بواسطة العقل (٨ ـ ج) من ان يسلم بصحة المبدأ القائل « لا يعقل مطلقا ان يريد الله شيئا مستحيلا » (٨ ـ ب) . او على الاقل اذا كان احد هذين الاعتقادين يحتاج الى برهان فثانيهما يحتاج ايضا الى برهان . وليس من الضروري ان نشير ثانية الى ان برهان الدكتور مالك لم يثبت صحة (٨ ـ أ) اي انه يجب على العقل ان يبحث عن الله . وكثرت مضامين هذا الاخفاق [١] .

ـ ٩ ـ

وخلاصة ما تقدم هي ان البرهان المدروس في هذا البحث هو محاولة قيمة الغاية ركيكة البنيان والمنهج . اما مواضع ضعفها فكثيرة ـ من الناحية المنهجية لا يصح لنا في عملية برهاننا استنتاجا ما ان نفترض مقدمة هي اصعب فهما من الاستنتاج ٢ ـ العملية المنهجية الصحيحة هي ان نبرهن غير المعلوم (او الصعب فهمه) بما هو معلوم (او بما هو اسهل فهما) . اما من ناحية بنيان البرهان فمن الخطأ ان تترك اي فراغ منطقي بين المقدمات والنتيجة[٣] . او ان تتكل لسد هذا الفراغ على عوامل نفسانية عاطفية حيث يجب ان تقدم بينات منطقية[٤] . او ان تزيد في اعلامنا اشياء لا حاجة منطقية لها[٥] ، في سياق بحوث تدعي ، ولو ضمنا ، بأنها تتكل على المنطق فحسب ، او ان تستعمل نظريات تحتاج هي نفسها الى برهان في براهين نظريات مغايرة لها[٦] .

---

(١) راجع مقطع ٢ ومقطع ٣ من هذا البحث .

(٢) راجع مقطع ٨ من هذا البحث .

(٣) راجع مقطع ٢ ومقطع ٥ من هذا البحث .

(٤) راجع مقطع ٦ من هذا البحث .

(٥) راجع مقطع ٧ من هذا البحث .

(٦) راجع مقطع ٣ ومقطع ٨ من هذا البحث .

وبما ان المسألة المدروسة هي من المسائل ذات الاهمية الفكرية ليس من النـاحية النظرية فحسب بل من الناحية التطبيقية ايضا ، وبما أن بحثي هذا النقدي لا يقصد ان يبرهن ان العقائد والمباديء التي قصد الدكتور مالك ان يبرهنها هي مبادىء مخطئة[1] اذ كل ما عنيناه هو ان برهان الدكتور مالك ليس بدرجة من القوة والمتانة ـ من الناحية المنطقية المحضة ـ بحيث نقدر ان نقبله ، وبما اني واثق من ان العالم العربي اليوم ليس بحالة قحط مدقع بالنسبة للعبقرية الفكرية ، لذلك فان املي كبير بان المستقبل القريب سيتمخض عن محاولات متينة وقوية الى حد تفرض معه احترامها على القارئين الفاهمين المسؤولين . ولا يخامرني اي شك بانه سيكون للدكتور مالك يد طولى وتأثير عميق في هذه المحاولات .

وعسى ان يتذكر عباقرتنا عبرة هذا البحث التي تلتقي مع كثير من عبـر التاريخ الفلسفي عند نقطة مركزية ، ذات محورين : الدين جوهرا مسألة ايمان ، والمؤمن ليس بحاجة الى اقناع .

(١) راجع مقطع ١ من هذا البحث .

الغـــزالي

اللّه واحدٌ
معنىً «عقيـم»
المعارضـة تبيّن فساد الكلام لاإحالة
«العلـم اليقيني»
«نفيُ الضرورة السـببيّة



«الله واحد»

ويتمثل بيان الخلف ببرهان الفلاسفة لوحدانية الله . افترض انهما اثنان وتتوالى عليك ، نتيجة لهذا الافتراض ، المتناقضات المزعجة .

« لو كانا اثنين لكان نوع واجب الوجود معقولا على كل واحد منهما . وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره اووجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا » .

« فان كان لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره » .

« وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود »[1] .

حاصل هذه الحجة انه يستحيل وجود موجودين لا علة لهما . ولكن لماذا ؟

لنسم احد الموجودين ك والثاني ل . فاذا كان ل واجب الوجود ، فانه لا يمكن ان يتصور ان يكون لغيره او ل ك . ذلك لان وجوب وجوده لذاته . وما كان واجب وجوده لذاته بفضل تعريف « واجب الوجود » اصبح من المستحيل او المناقض لمبادىء العقل والمنطق ان تتصوره او تفهمه منسوبا لغيره . وهذا يعني ان واجب الوجود ل لا يمكن ان يكون علة لغيره ك .

وان كان واجب وجود ل لعلة اي لـ م اصبح ل معلولا وبالتالي غير « واجب الوجود » . اذ ان الجملة « المعلول واجب الوجود » تتناقض مقوماتها . وهذا استنتاج نحصل عليه من تفهمنا لتعريف « المعلول » ولتعريف « واجب الوجود » .

---

(١) كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي . راجع ايضا الكتاب الجامع لثلاثة كتب باسم التهافت للغزالي وابن رشد وخوجه زاده المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣١٩ هجرية ص ٣ .

وان سلمنا في نطاق الفكر الفلسفي بالاستنتاج الثاني فاننا يصعب علينا ان نسلم بالاستنتاج الاول . لقد اضطر الفكر الفلسفي ، تاريخيا ، الى القول بواجب الوجود او السبب الاول تهربا من الانزلاق اللامتناهي في سلسلة السببية . ولكن السبب الاول في نطاق هذا الفكر لم يحرم من فعاليته . بالعكس قد حمل مسؤولية جميع ما يحصل في العالم والكون والتاريخ . ولذلك نستغرب الاستنتاج الاول النافي لامكانية كون واجب الوجوب علة لمعلولات اخرى .

ربما كان المقصود ان واجب الوجود هو العلة لجميع ما هو اقل منه اهمية ، ولا يصح ان يكون علة لما يساويه بالاهمية . وهذا هو بالضبط ما يعنيه الاستنتاج الاول . بكلمة ثانية لا يمكن ان يكون ل علة لـ ك لا لان ل لا يحق له ان يكون علة بل لان ك لا يصح ان يكون معلولا . وهكذا يكون الاستنتاج الاول ، بعد البحث والتدقيق ، فصيلة من النوع المنطقي الذي ينتمي اليه الاستنتاج الثاني : ـ « المعلول واجب الوجود » هو تناقض صريح .

غير ان هذه الحجة تنفي العلاقة السببية بين « واجب وجود واحد » قل ل و « واجب وجود ثان » قل ك وواجب « وجود ثالث » قل ن مثلا . وبالتالي فهي بنفيها للعلاقات السببية بين واجبي وجود او اكثر لم تثبت وحدانية الله بل ايضا كثرة الالهة . ذلك لان المبدأ الذي تستند اليه هو مبدأ ذو حدين .

- ٢ -

رب معترض يقول : (وقد قال الغزالي هذا بالفعل) .

« لم يستحيل وجود موجودين لا علة لهما وليس احدهما علة للآخر » .

« فقولكم ان الذي لا علة له لا علة له لذاته او لسبب تقسيم خطأ . لان نفي العلة او استغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة . فاي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته او لعلة ؟ لا علة له سلب محض والسلب المحض لا علة له او ليس له علة »[1] .

اذا صح هذا الاعتراض اثبت الاستنتاج الذي توصلنا اليه في نهاية المقطع السابق . فبالرغم من انه قدم ، في تاريخ الفكر الفلسفي ، اعتراضا على المقتبس السابق فهو في الواقع مساند لما ورد في ذلك المقتبس ضمنا .

---

(١) المرجع ذاته ص ٣٥ .

- ٣ -

على كل تظل فكرة من فكره الاساسية صحيحة ولو في نطاق ضيق معين . تلك هي فكرة السلب المحض الذي لا يتطلب تفسيرا سببيا . لان تسأل ما هو سبب السلب المحض او الفراغ المطلق ، بكلمة لغتنا الحديثة ، هو ان تسأل سؤالا لا يصح ان يسأل . هذا سؤال عقيم .

واذا اجبت على مثل هذا السؤال ، كما فعل المقتبس المدروس في المقطع الاول من هذا البحث ، كان الجواب عقيما .

واسطترادا كان الاصح ان يقول المعترض في المقطع السابق « ان قولكم ان الذي لا علة له لا علة لذاته او لسبب » هو تقسيم عقيم لا « تقسيم خطأ » .

- ٤ -

ويذهب معترض مساند اخر الى القول بانه لو اتفق ان كان هنالك الهان فهما : اما متماثلين من كل وجه وعندئذ لا يمكن ان تتصور الاثنينية . اذ من الضروري ان يمتاز احد الاثنين بشيء عن الثاني . واما متشابهين مختلفين وعندئذ يكون واجب الوجود مركبا . ولكن واجب الوجود غير مركب .

اذن وبناء على كل ما تقدم ، واجب الوجود هو غير معلول غير مركب وحيد فريد .

- ٥ -

ان حصيلة هذا البحث هو تعريف وربما كيفي « لله » او « لواجب الوجود » في الفكر المعروضة . وهذه صفاته ، بقدر ما تظهر في مراحل هذا البحث الاولى : انه غير معلول ، بالاحرى هو علة لجميع ما في الكون ، والثانية ، انه غير مركب ، فلو كان مركبا لما سدت الطريق على الاثنينية [١] والثالثة انه وحيد فريد .

وحينما اعتقد المفكرون المعالجون للقضية انهم يبرهنون وحدانيته فهم في الواقع مخطئون . ان فكرة الوحدانية هي منطلق تفكيرهم وليست نتيجة [٢]. مستنتجة من مقومات وعبر قواعد ثابتة سليمة منطقية .

---

(١) وهذه هي مسألة الصفات في الفكر العربي . كتاب التهافت ص ٣٦ و ٤٠ .

(٢) راجع المقطع ١ من هذا البحث .

ولم تكن هذه غلطتهم الوحيدة . فقد اثاروا ، في معرض هذا البرهان ، مسائل عقيمة [1] .

وبالرغم من استنادهم الواعي على مبدأ عدم التناقض فقد وقعوا بتناقضات مذهلة . ان الحجة التي استخدموها لنفي الاثنينية وبرهان الوحدانية تكشفت من مضامين تعددية . وهكذا وبنفيهم الاثنين ، وبالطريقة التي نفوهما بها ، قد اثبتوا الكثرة .

ومع العلم بان مفهوم « واجب الوجود » كان مخرجا من منزلق اللامتناهي فقد زجوه في شبكة من العلاقات والاعتبارات التي ، لو دفعت الى استنتاجاتها المنطقية المتطرفة ، لافسحت المجال رحبا واسعا امام اللامتناهيات .

حبذا لو تنبهوا الى فكرة الحدود الفاصلة بين الاسئلة المغزوية [2] والاسئلة العقيمة . وحبذا لو فرقوا ضمن نطاق الاسئلة المغزوية بين ما يمكن العقل ان يقوم به من مهمات وما ينبغي ان يساند العقل في مجابهته غير العقل . نعم قد قدروا قيمة الايمان ، ولكن ، وربما لمبررات هامة ، يظهر انهم مع ذلك حاولوا ان يحملوا العقل اعباء لا يمكنه ان يقوم بها في ظروف ومناخات مماثلة للتي هيئوها له .

والان وبعد اكتشاف الاختبار مساندا اخر للعقل ، فهل يكتب لابناء هذا العصر ، معتبرين باخطاء السلف مسترشدين اقباس هدايته ، ان يؤلفوا بين العقل والاختبار المروّض والايمان بشيء من التوازن يضمن معالجتهم المسؤولة لقضاياهم ؟!

---

(١) راجع المقطع ٢ و المقطع ٣ من هذا البحث .

(٢) راجع كتاب المنهجية والسياسة للمؤلف دار الطليعة ١٩٦٣ بيروت الفصل الثالث .

معنى "عقيم"

السؤال العقيم ، كما مر معنا[1] ، هو السؤال اللامغزوي . وبالتالي فهو سؤال لا يصح ان يسأل . وكذلك الجواب العقيم .

والعقيم قد يكون عقيما بالاصل كأن يتلفظ احدهم بسلسلة من الرموز او الاشارات التي لم يسبق ان اتفق على معانيها . لو فاجأك احدهم بالقول : « سيش مش » لما فهمت عليه . وليس من المستبعد ان يكون هو ايضا غير فاهم ما هو فاعل .

ولما كان بامكان الانسان ان يمنح ، بناء على اتفاق واضح وبين ، مطلق رمز معنى من المعاني ، فان هذا العقم الفكري ليس بذي عواقب وخيمة . اولا ، لانه لا يقود الى سوء فهم ، وثانيا ، لانه ، وقت الضرورة ، يمكنه ان يتغلب على هذا العقم الوقتي .

وفي عملية التغلب على هذا العقم البدائي التجأ الانسان الى اللغة والمنطق لتوضيح معاني الرموز والعلاقات بينها وللتقليل من امكانات سوء التفسير .

وهكذا تكون الفلسفة بجزء على الاقل من معناها العملي التطبيقي محاولة للقضاء على هذا العقم البدائي .

ولكنها ، وبفضل محاولتها هذه كانت مصدرا ، عن غير قصد ووعي على الغالب ، لانواع كثيرة من العقم .

---

(١) راجع «الله واحد» للغزالي مقطع ٥ والمقطع ٣ .

راجع ايضا الكتاب الجامع لثلاث كتب باسم التهافت للغزالي ولابن رشد ولخوجه زاده الطبعة الاولى سنة ١٣١٩هـ . المطبعة الخيرية بمصر ص ٣٥ .

نوع هام من هذا العقم هو عقم المنهج او عقم التركيب . خذ مثلا المفردات فضيلة ، مربع ، وحمراء . لكل منها معنى في اطار لغتنا العامة المتداولة . ولكن عندما تقول : « فضيلة مربعة » او « فضيلة مربعة حمراء » ـ عندما تقول ذلك فانك تجعل من جملتك جملة عقيمة .

وعندما تعرف ان الصدق والكذب والصحة والخطأ هي صفات للجمل او للشهادات ، شفهية كانت ام خطية ، يصبح ضربا من ضروب العقم ان تصف بها الاشياء او الوقائع . الوقائع والاشياء اما توجد واما لا توجد . وباللجوء الى هذا الوجود او عدمه نقرر صحة ام عدم صحة الجمل التي تصفها . فلئن تقول : « واقع صحيح او خطأ » او ان تقول : « شيء صادق او كاذب » فهو ايضا ضرب من ضروب العقم[1] .

وقد كثرت[2] الامثلة على « العقيم » في الفكر الانساني المتمدن . واذا كانت الفلسفة الاصيلة بجزء من مفهومها العملي محاولة للقضاء على العقم البدائي فإن اصالتها تحافظ على جوهرها بحربها المستمرة على العقم بمطلق اشكاله .

وليس التخلص من العقم الفكري والمنهجي من جوهر الفلسفة فحسب بل هو ايضا مقياس من مقاييس قليلة تتوفر لدينا لنميز بواسطتها بين السطحي والعميق من الافكار .

---

(١) راجع المقطع ٣ من مقال « العلم اليقيني » ، باب الغزالي من هذا الكتاب .

(٢) راجع مثلا بحث « العلم اليقيني » المقطع ١٠ والمقطع ١١ والمقطع ١٤ .

راجع ايضا المقطع ٤ من مقال « التحدي والاستجابة في فلسفة التاريخ » من هذا الكتاب .

« المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة »

يصح هذا القول في بعض الحالات فقط ، وعندما تكون الغاية من البحث سلبية تماما ، اي لا يهمها البحث عن الحقيقة .

من الاخطاء المنهجية التي وقع في شركها كثير من المفكرين هو الظن بان الاختلاف على نظرية ما هو برهان على فساد هذه النظرية . وان لم يكن هذا الاستنتاج مباشرا فانه لا شك مضمون بالقول : أن المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة »[1] .

- ٢ -

هنالك ثلاث امكانيات على الاقل لهذه الحالة . تدور كل منها حول نقطة من نقاط البحث : النقطة الاولى ، هي النظرية التي قد تكون وقد لا تكون احدى النظريتين المتناقضتين بالنسبة لموضوعها ، والنقطة الثانية هي موضوع احدى هاتين النظريتين المتناقضتين (او المختلفتين) ، والنقطة الثالثة هي موضوع النظرية التي هي ثانية هاتين النظريتين المختلفتين .

فاذا كانت المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة اصبحت النظريتان المتناقضتان المختلفتان او المتعارضتان فاسدتين .

ولما كان لاحدى هاتين النظريتين بدورها ان تتعارض مع النظرية الدائرة على محور النقطة الاولى ، فكان لها بذلك ، وبمنطق المقتبس المدروس ، **ان تفسد تلك النظرية** .

---

(١) الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة ص ٢٠ الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٩١٣ م .

- ٣ -

لست بمتأكد تماما مما اذا كان الغزالي يرتكب هذا الخطأ في المقتبس التالي ام لا . فاذا كان يرتكبه بالفعل فقد ارتكب خطأ تعميم قاعدة تصح عى حالات معينة فجعلها مبدأ عاما .

« فان قيل قد عدلتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ويدخل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة . ونحن لم نلتزم هذا الكتاب الا تكذيب مذهبه والتغبير في وجوه ادلتهم بما يبين تهافتهم ولم نتطرق للطلب عن مذهب معين »[1] .

وبقطع النظر عما اذا كان الغزالي قد ارتكبه ام لا فوجب علينا التنبه اليه وتجنبه . ذلك لأنه مبدأ خطأ خطر . ولما كان خطره ينشأ عن خطئه ، يجدر بنا ان نبين هذا الخطأ .

- ٤ -

المعارضة تبين فساد الكلام المعارض بشرط واحد . حينما تكون هي نفسها صحيحة وقوية . ان متناقضين لا يمكن ان يكونا على صواب . اذا كان احدهما صوابا فيجب ان يكون الثاني خطأ .

غير انه يمكن - في بعض الحالات - ان يعارض مبدأ آخر ويبقى الاثنين مخطئين . تصور ان امامك طاولة خضراء . ثم تصور ان معارضة حدثت بين شخصين . احدهما يقول « هذه الطاولة حمراء » والثاني يقول معارضاً « لا بل لونها اسود » . فواضح هنا ان ادعاء كليهما مغلوط .

وهكذا فالمعارضة بحد ذاتها لا تكفل فساد او صحة اية نظرية من النظريات المتعارضة .

ذلك لان المعارضة ، حتى تعني التناقض المنطقي الدقيق ، تظل مفتقرة الى شروط تتوفر لديها حتى تبين بقوة خطأ الكلام المعارض . **اهم هذه الشروط هو اثبات صحتها** . وليس هذا بالامر الهين . ولذلك فهو يميز بين المعارضة المسؤولة والمعارضة العابثة .

واذا عنت المعارضة ، كما يمكن ان تعني ، الاختلاف او التنافر ، فعندها تزداد شروط المعارضة المسؤولة التي تنتهي بدحض الكلام المعارض او النظرية المعارضة[2] .

---

1) المرجع السابق ذاته .

2) فالمثل المقدم في هذا المقطع (٤) من هذا البحث هو مثل على صحة القول المقتبس المدروس . ولكنه حالة واحدة من مجموعة كبيرة من الحالات التي قد ينطبق عليها وقد لا ينطبق ما يصح على نوع هذه الحالة بالذات . وتزداد أهمية هذا الخطأ عندما يلتزم الباحث بتقديم بديل لما يظهر فساده .

- ٥ -

من اسهل الامور ان تعارض في اية مسألة على الاطلاق . يكفي ان تكون سلبيا [١] لتفعل ذلك . وربما من اصعب الامور ان تكون معارضتك حتى لبعض المواقف الفكرية موفقة صحيحة منظمة وصامدة . وفي هذه الحقيقة نرى لا اصل التمييز بين السلبية والنقد فحسب بل ايضا حدا جوهريا لحدود حرية البحث - الحدود التي تصح ان يتبناها من لم يكتف بالحد العام شبه الغامض للحرية الاجتماعية الذي يقدمه جون ستيورت مل [٢] .

قد يعرض المعارض نفسه !

---

(١) راجع « التمهيد » في هذا الكتاب .

(٢) راجع بحث « مشاكل الديمقراطية » المقطع ٨ في القسم الثالث من هذا الكتاب .

ب - يراجع ايضا كتاب المؤلف **الحقوق الانسانية** للتأكد من اهمية « الالتزام » بالنسبة لهذه القضية .



العـلم اليقيـني

الحياة هي معاملة وامكانية بين الانسان والعالم . الاختبار هو احد عناصر هذه المعاملة . للحواس في هذا الاختبار دور لا تنكر أهميته . عن طريقها نتعرف الى ظواهر الكون التي تقود جهودنا وتوجه مسلكيتنا . فكل عمل نقوم به يتضمن ـ من جملة ما يتضمن ـ تجاوبا بين علامة واشارة نتخيلها او يقدمها لنا العالم الخارجي من جهة ونوع من الجهود نود ان نقوم به على اساس تلك العلامة او الاشارة من جهة ثانية . غير ان هنالك عملية تصل بين العلامة المذكورة وذلك النوع من المجهود المقصود القيام به على اساسها . تلك هي عملية الترجمة او التأويل او اذا شئت الفهم لتلك العلامة . هذه هي النقطة حيث يتدخل العقل في توجيه مسلكيتنا . هذه صورة مصغرة مبسطة للتحدي والاستجابة كما نعيشها في حياتنا اليومية الاعتيادية .

فكل عمل او اختبار يتضمن ـ من جملة ما يتضمن ـ (١) الاشارة او العلامة او الواقع ـ اي الاشارة او التحدي الذي يجبهنا به العالم الخارجي (٢) ترجمة هذه العلامة الواقع او فهمها ـ (٣) نوع الحركة التي تقرر بناء على (١) و (٢) وبعض الغايات او الالتزامات التي سبق وقررناها ـ تلك هي استجابتنا لذلك التحدي .

مسؤولية الحواس في هذه العملية الاختبارية المعقدة هي التقاط تلك الاشارات او العلامات التي يقدمها لنا العالم . بكلمة ثانية مهمة الحواس هي ان تصل بيننا وبين العالم كما يظهر لنا . وهذه العملية ، عملية الاتصال المباشر بيننا وبين مظاهر مختلفة ومتنوعة من العالم ، هي ما سنسميه بعملية « الاحساس » او « الحس » .

وترانا مرغمين على ان نفرق بين نوعين من هذه المظاهر . « المظاهر العارية » اي كما تقدم نفسها لحواسنا وقبل ان يسلط عليها العقل عملية التأويل والترجمة . و « المظاهر الملونة » اي تلك المظاهر السابقة نفسها ولكن بعد ان اسبغ عليها العقل بعض المعنى .

انك تفتح عينك فتبادرك اشارة حمراء . هذا مظهر عار . ولكنك لا تقف عند هذا الحد بل تذهب الى ابعد من هذا فتترجم هذه العلامة محذرة اياك من خطر ما . عندئذ يصبح لتلك الاشارة مفهوم خاص مثل ـ لا تقرب من هذا المكان اذا أردت ان لا تتعرض لخطر .

ـ ٣ ـ

ومن الضروري ان نبين هنا ان المظاهر العارية لا يصح ان توصف بعبارات « الصدق » او « الكذب » ، « الصحة » او « الخطأ » . هذه امور لا يصح التفريق فيها بين « واقع الحال » و « ظاهر الحال » اذ ان ظاهرها هو واقعها وان واقعها هو ظاهرها . كونها هو انها محسوس بها . ولما كان « الصدق » او « الكذب » ، « الصحة » او « الخطأ » نعوت نصف بها جملا وتراكيب لغوية فمن الخطأ[1] ان نقول ـ الا بلغة رمزية شعرية ـ واقع صحيح او كذب . الواقع اما يكون واما لا يكون . قد يوجد وقد لا يوجد . اما الجملة التي تصفه فهي صادقة ام كاذبة . وصدقها او كذبها يتعين بحسب وجود او عدم وجود الواقع نفسه . فهو نوع من الخلط الفكري ـ علامة من علامات السطحية او قلة الاكتراث ـ ان نصف نوعا من الاشياء بما عني به ان يكون وصفا لنوع اخر . هذه حجة على ان نعوت الصدق او الكذب الخطأ او الصواب لا يصح ان تستخدم لوصف المظاهر العارية .

غير ان هنالك حجة ثانية لتدعيم هذه النظرية . من المفهوم انك لا تقدر ان تقول : « ان وصف امر من الامور هو صدق وكذب في وقت واحد وبالنسبة لنفس الاسباب » . ذلك تناقض فاضح . ولكنك اذا قلت ان هذا الوصف صادق فيتضمن هذا ـ على افتراض انك ربما كنت مخطئا ـ امكانية كون هذا الوصف كاذبا . وهكذا فيجب ان يكون هنالك عملية ممكنة ، اذا شئت ان تقوم بها وتوفرت لك جميع الاسباب المطلوبة للقيام بها ، تقدر ان تنفذها بغية الوصول الى اي من هذين الحكمين هو الاصوب : وصفك لها ام تخطئة هذا الوصف . غير ان امكانية القيام بمثل هذه العملية معدومة في حالة المظاهر العارية . بحكم الطبع نحن نفترض هنا ان واصف هذا الاختبار يعرف معاني الكلمات التي يستخدمها هو والناس لوصف مثل هذه الاختبارات المباشرة ونفترض ايضا انه غير كاذب اي انه لم يقصد بذلك ان يغشنا . ليس هنالك اية عملية يمكن ان تستخدم لتثبيت او لدحض الامر الموصوف بالجملة التالية : « في اليوم السادس عشر من نيسان سنة **١٩٥٧** الساعة الرابعة

---

(١) الاصح ان نقول : « من العقم » . راجع « معنى عقيم » . في هذا الباب من الكتاب . ص ٦٨ ـ ٦٩ .

مساء رأيت لونا احمر بشكل دائرة كاملة » بقطع النظر عما اذا كان ام لم يكن هنالك بالحقيقة ذلك اللون وذلك الشكل . قد اكون توهمت ذلك . وحتى على افتراض اني توهمته فبقي اني نظرته . ان التفريق بين الوهم والحقيقة الوجودية هنا لمعدوم . اذ ان كون ما رأيت ـ الظاهرة العارية ـ هو رؤيتي له .

ـ ٤ ـ

واذا فهمنا بالحواس الطرق والاجهزة التي تساعد على ايجاد هذه المحسوسات ، واذا فهمنا بها اجهزة لا تقدر ان تتصرف بالمادة التي يقدمها لها العالم الخارجي حسب مشيئتها (اذ لا مشيئة لها) ـ فقد نتج عن هذا ان الحواس لا تغش ـ ان قولك : « غشتني عيناي » هو قول اذا عني حرفيا دل على « تخبط فكري » . ان الذي يغشك ـ اذا غششت ابدا ـ هو عقلك لا عيناك كما سنبين . اذا استخدمت ذلك القول لغة رمزية فيجب اما ان تتنبه لمضامين هذا الاستعمال ، وقليل منا من يتنبه لذلك ، واما قادك الى سوء الفهم واصدار الاحكام المخطئة .

ـ ٥ ـ

ولكن ما سبق وبينا لا يعني مطلقا اننا لا نخطىء . انه يعني ان موضع الخطأ ليس ـ ولا يمكن ان يكون ـ في عملية الاستخبار او الاستعلام التي تقوم بها حواسنا . ان موضع الخطأ ـ اذا اتفق واخطأنا ـ وكثيرا ما نخطىء ـ هو في عملية الترجمة التي يقوم بها العقل . وقلما تبقى ظاهرة عارية . واذا بقيت عارية فقلما تلعب دورا في عملية توجيه اعمالنا . فالظاهرة العارية هي ظاهرة غير نافعة . انما نفعها يكمن في امكانية ترجمتها اشارة لعمل ما نقوم به . ولكنها ـ اذا ترجمت ـ اصبحت عرضة للشك . قد تكون ترجمتها مخطئة وقد تكون صحيحة . وهكذا تبدأ مغامرة المعرفة ـ المغامرة التي هي بولصة كل مغامرة في الحياة .

تنظر في جهة معينة فترى شكلا ملونا . قل : مجنحا اغبر في بقعة من الفضاء . هذه هي الظاهرة العارية التي يقدمها لك العالم الخارجي بواسطة عينيك . ولا يقع في هذه العملية حتى الان ما يصح ان يدعى اما خطأ واما صواب . ولكنك لا تقف عند هذا الحد . يترجم عقلك هذا الشكل الملون . انه نسر طائر . وهنا يمكن ان ترتكب خطأ . قد تكون موهوما . عندئذ لا يوجد شيء في العالم الخارجي يطابق وصف « النسر الطائر » . وقد يخطىء حكمك فتكون الترجمة الاصح للظاهرة العارية السابقة الذكر هي انها طائرة

نفاثة لا نسر طائر . اما طريقة اكتشافك اذا ما كنت مخطئا ام مصيبا في ترجمتك هذه فتقع على عاتق ما توحيه اليك هذه الترجمة من سلوك . لتكتشف هذا عليك ان تخاطر . عليك ان تصرف نوعا من المجهود ـ قد يعظم او يضؤل هذا المجهود بالنسبة للظروف ـ المجهود الذي لا يمكن ان يضمن نجاحه مئة بالمئة تحت اية ظروف على الاطلاق . هذا هو المبرر الفلسفي للمثل القائل « الحياة مخاطرة » .

وهذا هو ايضا اولى المبررات للنظرية القائلة بأن جميع نظرياتنا واراثنا المتعلقة بالموجودات هي دائما وابدا وقتية الصحة مشروطيتها !

نعم قد تخفق محاولتك . ليس هنالك اية وسيلة تقدر ان تتخذها قبل صرف المجهود المذكور للتأكد من ان صرف هذا المجهود سينجح مئة بالمئة[1] . كل الاحتياطات التي تقدر ان تتخذها تنحصر في كونك متحفظا في ترجمة الظواهر العارية ، وفي ترتيب التصاميم التي تتخذها بناء عليها . وهنا يكمن الفرق بين الحكمة والهوس . وهنا يكمن الفرق الاساسي الذي يصح ان يتخذ المبدأ والمقياس الذي نفرق على اساسه بين العقلاء والمجانين . قد يخطىء العقلاء الحكماء . وكثير من العمليات الناجحة ما هو نتيجة الصدف . الفرق الاساسي بين الحكيم والمتهوس ليس بمناعة الاول ضد الخطأ وارتكاب الاغلاط اذ ليس هنالك اية مناعة ضد هذا الامر ، بل بنوع الاحتياطات التي يتخذها الاول ويتعامى عنها الثاني بغية التخلص من الوقوع في شرك .

ولما كان بعض هذه الاحتياطات نتيجة اختبارات ، والبعض الاخر وربما الاهم منها نتيجة الابتكار ، فهنالك شيء من الصدق بالقول : « ان الحياة علم » . كما وان هنالك شيء اخر وربما اكثر من الصدق بالقول : « ان الحياة فن » .

ـ ٦ ـ

وهنالك موضع اخر معرض للخطأ غير عملية الترجمة او تأويل الظاهرات العارية . وذلك تبرير بعض التصميات ـ بناء على الظواهر الملونة ـ لتوجيه جهودنا اليومية واعمالنا المختلفة . فعلى افتراض ان لم يخطىء الانسان ترجمة ظاهرة عارية قدمها احتكاك حواسه بالعالم الخارجي او ببعض اجزائه فانه يظل معرضا للخطأ في عملية التقريرات التي يعتقد انه من الممكن ان ينفذها على ضوء هذه الترجمات .

---

(١) ان تربية مثل هذا الموقف وتشجيعه في تنمية الشخصية الانسانية الحديثة لمن السمات التي يتميز بها الانسان المسؤول من ابناء القرن العشرين عن زميله ـ ابن القرون الوسطى : ان يحقق المنجزات ليس على اساس الاستناد الى المطلق اليقيني بل على معرفة الاحتمالات الاقرب الى النجاح من غيرها . وهنا تبدأ نطفة الالتزام نموها .

وامكانية الخطأ في هذه العملية هي اكثر تعرضا للمخاطرة منها في العملية السابقة . ولهذا فالحكمة والعقل والفن والاختبار السابق كلها تساعد ـ الى حد ما ـ على تقليل امكانية الخسارة والاخفاق ، وبالتالي تزيد في امكانية تحقيق النجاح الواعي المسؤول ـ هذا اذا قيض لها من كان على علم وكفاءة ليحسن استخدامها .

ـ ٧ ـ

لقد تعرضنا فيما مر [١] الى معنيين من معاني الخطأ : المعنى الاول ، هو ان نترجم ظاهرة ما ترجمة لا تتفق مع الواقع كليا اوجزئيا . والمعنى الثاني ، هو ان نخطىء التصاميم التي يدعونا الى اتخاذها افتراض صحة ترجمتنا للظواهر السابقة .

بحكم الطبع قد يكون هنالك معنى ثالثا لكلمة خطأ يجمل بنا ان نبينه خصوصا وقد يضفي شيئا من الضوء على ما قصدنا بحثه[٢] سابقا .

لو افترضنا ان طلبنا من عشرة اشخاص ان ينظروا الى موضع معين ويصفوا لنا ما يرون . ثم لو افترضنا ان تسعة منهم قالوا ان ما يرون هو دائرة حمراء والعاشر قال انه يرى دائرة خضراء . فلو تأكدنا ان هذا العاشر لا يقصد غشنا فهو لا يكذب علينا في هذه الحالة ، ولو تأكدنا انه يعرف كيف يستعمل كلمة « احمر » و « حمراء » ، اي انه يعرف معناها ، يظل صحيحا أن رؤية التسعة اشخاص دائرة حمراء لا تثبت ان ما يراه العاشر هو غير ما يقوله . اذ ان ما يراه هو ما يراه ولا علاقة لما يراه غيره به على الاطلاق لا منطقيا ولا اختباريا . هذا ما عنيناه سابقا . وهذا امر تفرضه علينا طبيعة الحال ومنطقية الظروف الموضوعية المدروسة .

ولكن هنالك بعض المبررات لقولنا « العاشر مخطىء » . ولكن « مخطىء » هنا تعني انه « مختلف عن الباقين » . وهذاالمعنى بالمقابلة بالمعنيين السابقين ، هو معنى اتفاقي طوعي . نعم يضطرنا عليه التمييز بين المعاني الثلاثة السابقة . ولكننا لسنا بمضطرين على تسميته بالخطأ .

ـ ٨ ـ

على ضوء ما تقدم يمكننا ان نناقش مقطوعة جاءت في المنقذ من الضلال للغزالي في

---

(١) مقطع ٥ ومقطع ٦ من هذا البحث .

(٢) مقطع ٣ ومقطع ٤ من هذا البحث .

معرض بحثه عن العلم اليقيني . يثير حجة الاسلام قضية الشك في « المحسوسات » او على الاصح « بالحواس » في هذا المقتبس .

« . . . وأخذ يتسع الشك فيها ، ويقول : من اين الثقة بالحواس ؟ وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل ، فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف : انه متحرك وانه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ، ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف » .

« وتنظر الى الكوكب ، فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار » .

« هذا ، وأمثاله ، من المحسات يحكم فيها حاكم الحس ، باحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ، ويخونه ، تكذيبا لا سبيل الى مدافعته »[1] .

على الارجح يعادل الغزالي في هذا المقتبس بين « المحسوسات » و « حاسة البصر » و « حاكم الحس » . وهكذا فقد جمع بين الظواهر العارية اي المحسوسات التي تنكشف لنا ، وبين الحواس التي لها بعض المسؤولية في ايجاد تلك المحسوسات ، وبين العقل الذي هو وحده مسؤول عن الحكم في هذه المحسوسات .

لذلك فقد وضع الغزالي اللوم في غير موضعه . لقد حمل حاسة البصر مسؤولية الحكم المخطىء ، في حين كان يجب ان يضعها على عاتق العقل .

فالحجة المنطقية التي يقدمها الغزالي كمبرر لرفضه الايمان « بالمحسوسات » هي حجة ضعيفة مصدرها غموض في مفهوم معنى « محسوسات » ومدى مسؤولية الحواس .

- ٩ -

« ومخطىء » قد تعني مختلف ليس عن بقية الاشخاص في نفس الوقت وضمن نطاق ظروف متشابهة - المعنى الذي سبق[2] ذكره بل مختلف بمعنى ان نفس الشخص يرى نفس الشيء مختلف المظاهر تحت ظروف مختلفة ومناسبات متباينة .

---

(١) الغزالي ، كتاب المنقذ من الضلال ص ٤ .

(١) راجع ايضا عبد الحليم محمود ، المنقذ من الضل لحجة الاسلام ، الغزالي ، دار الكتب الحديثة ، رجب ١٣٨٥ ه . ص ٧٣ ، الطبعة الخامسة .

(٢) راجع المقطع ٧ من هذا البحث .

- ١٠ -

على ضوء ما تقدم يمكننا ان نبين معنى « والحواس تخدع بلا ريب » الجملة التي يستعملها الدكتور فروخ معبرا عن نظرية ابن باجة في المعرفة .

« والحواس تخدع بلا ريب فاذا كان الانسان ممرورا (اي به مس خفيف) او اذا كان صحيحا ولكنه متعب او جائع او خائف او ينام في مكان قليل النور فانه يحس بما يحيط به حسا غريبا فيرى الاشياء على غير حقيقتها . ولا ريب ابدا في ان تخيل الاشياء تخيلا مطلقا من غير ان تكون تلك الاشياء قد مرت بحواسه من اسباب الخداع . والصور التي تعتمد على الخيال المحض ولا تكون قد مرت بالحواس اكثرها كاذب[١] .

ان « خداع » في هذا المقتبس تعني غير ما يراه الشخص ذو الحواس الاعتيادية في مناسبات اعتيادية . فهذا معنى من معاني « الخطأ » المشروح في مقطع سابق[٢] ويجب ان لا نخلطه بالمعاني الاخرى لكلمة خطأ . والارجح ان المقتبس المدروس قد ارتكب خطأ هذا الخلط . يقودني الى هذا الاستنتاج عبارتين يستعملها : احدهما يرد في المقتبس السابق والثاني في المقطوعة التي تليه .

اما العبارة الواردة في المقتبس السابق الذكر فهي « . . . . فانه يحس بما يحيط به حسا غريبا فيرى الاشياء على غير حقيقتها . » لقد حللنا مفهوم كلمة « حقيقة » في موضع اخر[٣] . فاذا عنت « حقيقتها » كونها او واقعها فهذا شيء تشترك فيه كل الظاهرات التي تأتينا بواسطة الحواس كما سبق وبينا في هذا المقال . واذا عنت حقيقتها صحتها او صوابها فقد اخطأ الحكم هنا . انه تحت الظروف المشروحة في المقتبس كل الحواس الاعتيادية ستعطي نفس الظاهرات . الظاهرات غير الاعتيادية . وهذا هو ما يقصد بكلمة صواب . اي اجماع حكم الناظرين بخصوص المنظورات المذكورة - (الا اذا اردت ان تحدد الصواب بالاشارة الى الظروف الاعتيادية والحواس الاعتيادية وحدها فحسب ، وهذا تضييق قاس لمعنى صواب . وحتى لو حددت الصواب هكذا ، فانك لا تقدر ان تتهم الحواس بالخداع تحت هذه الظروف . اذ ان المسؤول عن « الخداع » هنا - اذا كان اي خداع - ليس الحواس بل تغير الظروف) .

---

(١) عمر فروخ ، ابن باجه ، بيروت ١٩٤٥ ص ٤٧ و ٤٨ .

(٢) راجع المقطع ٧ من هذا البحث .

(٣) راجع بحث « حقيقة المحدود حده » في الجزء الاول من هذا الكتاب .

أما العبارة الثانية التي ترد في المقطع الذي يتبع المقطع المقتبس فهي .

« والخداع لا يأتي من الحواس وحدها بل يأتي من القوة الفكرية ايضا . . »[1] .

توحي هذه العبارة ، بالاعتقاد بان خداع الحواس(؟) وخداع القوة التفكيرية هما مظهران لنوع واحد من الخداع . واذا صح تحليلنا السابق فقد اخطأ هذا الاعتقاد وفي هذه النقطة بالذات . واساس الخطأ هو التناسي عن ان الحواس لا يمكن ان تخطيء بتاتا . ان الخطأ هو ميزة من ميزات الاحكام المعبر عنها بجمل - والحواس ليست مسؤولة لا عن الاحكام ولا عن الجمل التي تعبر عن هذه الاحكام . القوة الفكرية هي المسؤولة عن هذه القضايا . وهكذا فهي المسؤولة عن الخطأ .

- ١١ -

ولأن مسؤولية الخطأ هي مسؤولية العقل فقد اخطأ الغزالي ايضا عندما قال او ادعى ان العقل افضل من الحواس بخصوص هذه القضية .

الحقيقة هي ان المفاضلة بين الحواس والعقل بخصوص هذه القضية هي مفاضلة عقيمة[2] .

- ١٢ -

ولو سأل الغزالي نفسه عما تتضمنه عملية « التجربة والمشاهدة » التي يتكلم عنها لاهتدى هو نفسه الى اكتشاف هذا الخطأ . وربما الى نظرية في المعرفة تعطي العقل حقه وتضع الحواس في مركزها اللائق بها .

ان عملية التجربة هذه هي العملية التي تخولنا - كما يتضمن المقتبس السابق - اكتشاف الخطأ الذي يورطنا به « حاكم الحس » : اعني الحكم بأن الظل واقف . فبالتجربة والمشاهدة ، وبعد ساعة ، نعرف في رأي الغزالي ، « ان الظل يتحرك وانه لم يتحرك بغتة بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف » .

---

(١) عمر فروخ ، دراسات قصيرة في الادب والتاريخ والفلسفة ، ابن باجه ، بيروت ١٩٤٥ ص ٤٨ .

(٢) راجع « معنى عقيم » في هذا الباب من هذا الكتاب .

نقول : لو تعمق الغزالي في تحليل مفهوم « التجربة » لتوصل الى ما ذهبنا اليه في مطلع هذا البحث[1] . عندئذ لرأى ان تصحيح الحكم بوقوف الظل ليس عملية العقل وحده بل عملية العقل مع الحواس ، وبناء على محسوسات متعددة . المقابلة في هذا السياق ليست ولا يصح ان تكون - بين الحواس من جهة وبين العقل من جهة ثانية - الامر العقيم - بل بين اختبار واحد حيث يشترك الحس والعقل والمحسوس وعدة اختبارات حيث يشترك ايضا الحس والعقل والمحسوس . اذ ان تعيين عدم وقوف الظل يتضمن من جملة ما يتضمن مشاهدة الظل في موضعين مختلفين على الاقل ، ثم وضع هذين الاختبارين (وربما اكثر) في جهاز تفسيري تتناسب اجزاؤه وتخلو من التناقض وتعير انتباهها جميع المحسوسات على السواء .

والقصة نفسها التي سردناها بخصوص تصحيح الحكم المخطىء بوقف الظل نرددها بخصوص تصحيح الحكم المخطىء بصغر حجم الكوكب . المقابلة هنا ، كالمقابلة هناك ، ليست بين الحس والعقل ، بل بين اختبار منفرد ومجموعة اختبارات . وفي الحالتين يساهم الحس والعقل معا .

- ١٣ -

اما غاية هذه المحاولة - محاولة المعرفة - عند الغزالي فهي بلوغ العلم اليقيني . والعلم اليقيني في عرفه « هو ما ينكشف منه انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا ولا انكارا »[2] .

اما مفهوم الغزالي هذا للعلم اليقيني فمفهوم تشوبه بعض الشوائب - الاخطاء التي لم تتوفر كل شروط اكتشافها والتنبه لها في عصر مثل عصر الغزالي .

فلنتساءل عن مفاهيم « الامان من الخطأ » او « لا يبقى معه ريب » او « لا يقارنه امكان الغلط والوهم » بالنسبة لمفهوم « العلم اليقيني » . ذلك لان الغزالي يعرف العلم اليقيني بواسطة هذه العبارات . لكن هذه العبارات لا تعدو كونها مرادفات لعبارة العلم

---

(١) راجع المقطع ١ من هذا البحث .

(٢) الغزالي ، كتاب المنقذ من الضلال . راجع ايضا عبد الحليم محمود المرجع المذكور سابقا ص ٧١ .

اليقيني . فغايتها اذن ليست تحديد « العلم اليقيني » بالمعنى الصحيح لمفهوم « تحديد » بل معالجة الموضوع من نواح مختلفة . بكلمة ثانية تحاول هذه المترادفات وضع نفس الفكرة بأساليب او عبارات مختلفة حتى اذا فات القارىء فهمها بواسطة احدى هذه العبارات كان هنالك امل بأنه ربما فهمها بواسطة العبارة الثانية او الثالثة .

وربما تساءل القارىء عن مغزى الاشارة الى « القلب » في « ولا يتسع القلب في تقدير ذلك » اي تقدير امكان الغلط والوهم بخصوص العلم اليقيني . قد تكون هذه الاشارة دليلا الى ان الغزالي ـ كمعاصريه ـ لم يفصلوا بين العوامل النفسية العاطفية التي قد تتدخل في عملية المعرفة وبين العناصر المنطقية والبينات الاختبارية . اقول « قد تكون » لان التأويل السابق ليس الوحيد الممكن في هذا السياق . اذ قد استعمل كثير من المفكرين العرب كلمة « قلب » كمرادف لكلمة « عقل » . عندئذ لا يصح ـ بالاشارة اليها ـ اتهام الغزالي بخلط ـ اوعلى الاقل عدم التفريق الحذر بين العناصر النفسية العاطفية من جهة والاسباب المنطقية والبينات الاختبارية من جهة اخرى ، وضمن نطاق عملية المعرفة .

وان اتهم احد القراء الغزالي بذلك فلا شك بأن لاتهامه هذا بعض المبررات . منها ان الشروط التي يشير اليها الغزالي ميزات ترشدنا الى وجود العلم اليقيني تصح كلها ان تكون حالات نفسية عاطفية كما تصح ـ لو تعمقنا اكثر في تحليلها وتعيين مفاهيمها ـ ان تشير الى اسباب منطقية وبينات حسية .

ولو تعمق الغزالي في تعيين هذه المفاهيم وتقييمها لتوصل ـ على الارجح ـ الى النتيجة المزعجة بأنه ليس هناك علم يقيني يختص بالموجودات : ـ اللهم الا اذا اردت ان تدعو الاتصال المباشر بالموجودات[1] علماً .

بحكم الطبع يبقى هنالك القسم الثاني من العلم : اي العلوم التي تقرر الصواب (او الخطأ) فيها ليس بالرجوع الى اختبارات حسية او امكانية هذه الاختبارات ، كما هي الحال في الوجوديات اي العلوم المختصة بالموجودات ، بل بالرجوع الى تعاريف ومفاهيم سبق وقررناها واتفقنا عليها[2] . ففي هذه العلوم المستندة الى التقريرات كالحساب والمنطق ـ امر التوصل الى العلم اليقيني جد ممكن .

---

(١) ما سبق واشرنا اليه بالمظاهر او الظاهرات العارية في مقاطع ١ و ٢ و ٣ من هذا البحث .

(٢) ولذلك سميناها تقريريات .

غير ان الغزالي وان فرق بين الوجوديات والتقريرات [1] فانه ، ومع ذلك ، لم يتوصل الى هذه النتيجة .

- ١٤ -

والان اصبح بامكاننا الاشارة الى مبدأ في نظرية المعرفة قد يكون اهم مبادئها ، اعني مبدأ الصلة والعلاقة بين البينة والمبينة[2] . لست ادري اذا كان الغزالي قد تناساه في المقتبس التالي ام لا . ولكنه لو تنبه له وتفهم نتيجة تنبهه هذا لما كتب .

« بل الامان من الخطأ أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وانكارا . فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة وقال القائل لا بل الثلاثة اكثر من العشرة دليل اني اقلب هذا العصا ثعبانا وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك ـ بسببه ـ في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فاما الشك في ما علمته ، فلا »[3] .

لقد اصاب الغزالي بادعائه ان قلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا قد يثير الاعجاب ولكنه لا يثير الشك بان العشرة اكثر من الثلاثة . ولكن الغزالي قد اخفق بمفهوم الداعي لذلك . فهو يعتقد ، على ما نستنتج من سياق المقتبس السابق ، ان السبب في ذلك هو ان « العشرة » اكثر من « الثلاثة » معروفة علما يقينا وهذا ايضا صحيح . فنتساءل الان « فاذا كان الامر كذلك فما قيمة الاشارة الى قلب العصا ثعبانا او الحجر ذهبا ؟ » ليس من الواضح ماذا يكون جواب الغزالي على هذا السؤال . غير ان هنالك امكانيتين على ما أعرف للاجابة على هذا السؤال . وكلاهما يضع الغزالي في مأزق فكري حرج .

ان « العشرة اكثر من الثلاثة » صحيحة . وصحتها تستند على تقريرات سبق واتخذناها لمفاهيم حسابية اكثر ابتدائية من العشرة او الثلاثة . وطالما لم تتغير هذه التحاديد او التعاريف فتظل « العشرة اكثر من الثلاثة » صحيحة ومعلومة علما يقينيا . اذا كان الامر كذلك فأصبحت الاشارة الى قلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا (الاشارة الحسية) اشارة لا علاقة علمية لها البتة بخصوص صحة او خطأ « العشرة اكثر من الثلاثة » . وهكذا تخبط

---

(١) لقد استعمل الغزالي تعبير العقليات بدلا من تعبيرنا « التقريريات » . راجع عبد الحليم محمود المرجع المذكور سابقا ص ٧٤ وغيرها .

(٢) نعني « بالمبينة » هنا النظرية المقصود تبيان صحتها .

(٣) الغزالي كتاب المنقذ من الضلال راجع ايضا عبد الحليم محمود ، المرجع المذكور سابقا ص ٧١ ـ ٧٢ .

الغزالي هنا هو نسيان مبدأ العلاقة بين البينة والمبينة . من زاوية هذا المبدأ تصبح الاشارة الى التجربتين الاختباريتين اسنادا لمعادلة حسابية اشارة عقيمة[1] .

وربما افتكر الغزالي ـ عن اهمال او عن تخبط فكري ـ بان هنالك علاقة ما بين البينات الحسية التي ذكر وبين النظرية العقلية التي يقصد تبيان صحتها ومعرفتها معرفة يقينية . فاذا كان الامر كذلك فقد خلط الغزالي بين العقليات اي « التقريريات » والحسيات اي الوجوديات .

ولما كان قد سبق للغزالي واشار الى التفريق بين الحسيات والعقليات فمن الارجح انه تناسى مبدأ العلاقة . ولما كان هذا المبدأ من اهم اركان نظرية المعرفة توجب على كل مفكر مدقق تفهمه ومراعاته .

ـ ١٥ ـ

فإنْ تطلب علماً يقينياً في مواضيع تجريبيّة لهو أن تعيش ، عقلياً ، في اجواء القرون الوسطى . وتكون رجعياً بهذا المعنى أيضاً اذا اصرّيت على ان لا تقوم بعمل ما أو بمشروع ما لم تتأكد من نجاحه .

عليك ، لتعيش في اجواء هذا العصر ، ان تغامر : ـ ان تقوم بواجباتك وتتحمل مسؤولياتك لا على اساس الثقة بالنجاح بل على ضوء دراسات لا تقدم لك ، في افضل الحالات ، سوى احتمالات النجاح ـ الاحتمالات التي مهما قويت تقديرات تحقيقها الناجح تبقى امكانية الفشل واردة .

والثقة ، اذا كنت بحاجة لها وكلنا نحتاجها ، ينبغي ان تفتش عنها في حقول مغايرة لحقل المعرفة . هنا تبدأ مجابهتك لتحديات « العصرنة » .

---

(١) راجع « معنى عقيم » في هذا الباب من الكتاب .

نفي الضرورة والسببية

لقد نفى الغزالي قبل هيوم ـ الفيلسوف الانكليزي المشهور ـ نظرية ضرورية السببية .

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبب وما يعتقد مسبب ليس ضروريا عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لأثبات الاخر ولا نفيه متضمن لنفي الاخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر[1] .

فاذا كان هذا المبدأ صحيحا اصبح « في المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون حز الرقبة وادامة الحياة مع حز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات »[2] . فخذ مثلا احتراق القطن عند ملاقاة النار فأنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقات النار »[3] .

ـ ٢ ـ

فالمبدأ الذي يحاربه الغزالي فيما مر من المنتخبات هو مبدأ ضرورية السببية الذي قال به بعض الفلاسفة . يشرح الغزالي هذا المبدأ بقوله :

« ان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران وتلازم الضرورة وليس في

(١) ابن رشد ، كتاب تهافت التهافت ص ٥١٧ .
(٢) المرجع ذاته ص ٤١٧ .
(٣) المرجع ذاته ص ٥١٧ ـ ٥١٨ .

المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب »[1] .

ولقد أيد الفلاسفة هذه النظرية لاسباب منها :

اولا ـ ادعاؤهم « ان فاعل الاحتراق هو النار فقط (وهو فاعل بالطبع لا الاختيار) فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له »[2] .

ثانيا ـ ان هذه الاسباب فاعلة « بالطبع لا بالاختيار »[3] . او « باللزوم والطبع لا التروي والاختيار »[4] .

ثالثا ـ اذا صدر عن السبب الواحد عدة مسببات كان ذلك لاختلاف الاستعدادات في محل هذه المسببات » .

« وانما افترقت المحال في القول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع اخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشياء تلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والاثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل . فكذا مبادىء الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير في القوابل . واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطعتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احداهما دون الاخرى وليس ثم اختيار . وعن هذا المعنى انكروا وقوع ابراهيم في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا . . . وزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة النار وذلك يخرجها عن كونها نارا او بقلب ذات ابراهيم عليه السلام ورده حجرا او شيئا لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن[5] .

ـ ٣ ـ

لقد عارض الغزالي الفلاسفة بخصوص هذه المسألة لسببين :

الاول هو اثبات المعجزات .

---

(١) المرجع ذاته ص ٥١٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥١٨ .

(٣) المرجع ذاته ص ٥١٨ .

(٤) المرجع ذاته ص ٥٢٥ .

(٥) ابن رشد ، كتاب تهافت التهافت ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦ .

« وانما لزم النزاع في هذه المسألة من حيث انه ينبغي اثبات المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك »[1].

« وانكر وقوع ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا »[2].

والثاني « هونصرة ما اطبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء »[3].

والمطلع على تيار الفلسفة الحديثة قد يظن ان مقصد الغزالي زائد في التطرف . ولكن متى عرفنا شيئا عن مفترضات العصر الذي عاش فيه الغزالي لتغير هذا الظن وقل العجب . لقد اقر الفلاسفة الذين يناوئهم الغزالي بحدوث المعجزات بثلاثة امور خاصة : الاول يخص القوة المتخيلة التي ـ عندما لم يستغرقها الحواس والاشتغال ـ تطلع على اللوح المحفوظ وتنطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل[4]. ثانيا في خاصية القوة العقلية النظرية التي ترجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول مثل الذكي الذي اذا ما ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر في ذهنه حد النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة . وثالث واخيرا في خاصية القوة النفسية العملية التي قد تصل الى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر . ومقاله اذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت اشداقه . ففي هذه المسائل اقر الفلاسفة حدوث المعجزات والغزالي يشاركهم رأيهم في ذلك . ولكنه يريد ان يعمم نظرية حدوث المعجزات لشمل وقائع ذكرتها الكتب الدينية وشك بامكان حدوثها الفلاسفة لا بل ادعوا استحالتها[5].

ثم اننا يجب ان ننبه القارىء الى المستوى العلمي الذي وصل اليه ذلك العصر . وقد نستدل على ذلك من اقرار الفلاسفة بانه للنفس العملية معجزات . مثالنا ان من توهم شيئا طيب المذاق تحلبت اشداقه . فاذا كان مثل هذا الحادث معجزة عندهم فانهم ولا شك يقصدون بكلمة معجزة شيئا او اشياء تختلف كل الاختلاف عما نقصد بها نحن اليوم .

---

(١) المرجع ذاته ص ٥٣٣ .
(٢) المرجع ذاته ص ٥١٤ .
(٣) المرجع ذاته ص ٥٢٥ .
(٤) المرجع ذاته ص ٥١٤ .
(٥) المرجع ذاته ص ٥٣٤ .

- ٤ -

لقد زعم الفلاسفة ان فاعل الاحتراق هو النار او ـ لنضع المسألة بوجه الاجمال ـ ان السبب هو فاعل المسبب . وقد يسعنا ان نحرر المسألة من بعض اخطاء ثانوية قد يقع فيها قارىء الغزالي . فيمكننا مثلا ان نقرر بان للاحتراق اسباب متعددة بدلا من ان نقول ان سبب الاحتراق هو النار فقط . ولكن النقطة الجوهرية التي يختلف فيها الغزالي عن باقي الفلاسفة هي غير هذا التحفظ . كانت هذه الاسباب واحدا ام عدة ـ لا فرق عند الغزالي . ليست هذه الاسباب الفاعل المسبب . انما الفاعل هو الله ، وليست الاسباب الطبيعية .

« وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله طرقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة فأما النار فهي جماد لا فعل لها »[1] .

وهكذا فالسبب الفاعل ، في رأي الغزالي ، هو الله وما السبب بمفهومنا العادي له سوى واسطة فحسب .

- ٥ -

سؤالان مهمان يتبادران الى ذهن القارىء بخصوص هذه النقطة . الاول هو انه يصعب علينا ونحن نشاهد النار يحرق القطن بان نسلم مع الغزالي ان النار ليست فاعل الاحتراق . فهل يريد الغزالي ان ينفي بينات الحواس ؟ ان معالجة الغزالي لهذه المسألة هي كما يلي :

« دليل الفلاسفة » يقول الغزالي « على ان النار هي فاعل الاحتراق مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار »[2] .

والغزالي لا ينفي هذا . ولكن اقرار ذلك لا يثبت لعقل الغزالي ، ان النار هي الفاعل . هنا يرمي الغزالي امامنا على طاولة التشريح تفريقا بين « الحصول عنده » وبين « الحصول به » ، يبني الغزالي ادعاءه بصحة هذا التفريق على عدة وقائع اختبارية يقدمها لنا في مقتبس سنشير اليه عن كثب .

---

(١) كتاب تهافت التهافت ص ٥١٨ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥١٨ .

« والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به »[1].

ان ما تبرهنه المشاهدة في رأي الغزالي هو ان الاحتراق هو « حاصل عند » النار . ولكن ذلك لا يدل ان الاحتراق « حاصل بالنار » . وهكذا فالمشاهدة لا تدل ـ للغزالي على الاقل ـ على انه لا علة للاحتراق غير النار .

ان موقف الغزالي هذا موقف غير ممكن مهاجمته . قد يكون للاحتراق اسباب اخرى غير النار . ولو وقف الغزالي عند هذا الحد لسلم من سهام اي انتقاد . ولكنه في الوقت نفسه ـ لو وقف عند هذا الحد ـ لما اثبت ما وعد نفسه باثباته . ان غاية الغزالي تتعدى هذا الموقف ـ الموقف الحيادي .

يدعي الغزالي ان الله هو الفاعل (الفاعل به ـ مباشر او غير مباشر) للاحتراق وهنا نواجه مباشرة السؤال الثاني الذي وعدنا به .

ـ ٦ ـ

على اي أساس يبني الغزالي موقفه هذا ؟
ان له مقطوعة بهذا الصدد لها قيمتها التاريخية ليس لانها تثبت ما يعتقد الغزالي انها تثبت ـ بل لانها تظهر تأثير المناخ الثقافي العام على اساليب المفكرين وأفكارهم .

« . . . . لا خلاف في ان ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل الجنين بايقاع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حيويته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم يقل احد انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة . . . »[2] .

ففي عصر ساد فيه الاعتقاد :
(١) ان الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مرجع الامور .

(٢) وفي عصر صعب فيه الاعتقاد بان القوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات لا يمكن شرحها وتفسيرها الا بردها الى الملائكة .

---

(١) كتاب التهافت لابن رشد ص ٥١٨ .

(٢) كتاب التهافت ص ٥١٨ .

(٣) وفي عصر ساد فيه الاعتقاد بان الله هو الصانع و والخالق لجميع ما في الارض والسماوات ، في مثل هذا العصر لم يصعب مفهوم ما يعلمه الغزالي .

غير اننا لم نعط ـ لحد الان ـ جوابا لسؤالنا الثاني الذي سبق واوردناه. فاذا استند الغزالي على (١) و (٢) لبرهان وجود الله فان هذا غير كاف منطقيا . لانه كما سبق واظهر هو نفسه ان كل ما يظهر هذان المبدآن هو ان علة اخرى غير ما نعرف من (١) و (٢) هي ضرورية لشرح ما نطلب شرحه . ولكن هذه العلة ممكن ان تكون مبدأ اخر غير الله . نحن لا ندعي انه يجب ان تكون غير الله . لانه ربما كان الله هو ذلك العلة . ما ندعيه هو ان (١) و (٢) لا تكفي لاثبات ما يقصده الغزالي . ما تثبته هو ان « علة ما » هي ضرورية ولازمة .

- ٧ -

قد يذكرنا القارى بـ (٣) في القطعة السابقة . ربما استند الغزالي على (٣) لتبرير اتخاذه الموقف الذي اخذ . فاذا كان هذا صحيحا واظن انه صحيح فليس الغزالي بحاجة الى (١) و (٢) بتاتا . ان بحث الغزالي لا يزيد ، منطقيا ، في اثبات هذا المعتقد . قد يفيد من جهة التأثير السيكولوجي بتقوية (٣) . وهكذا فان المبدأ الذي اراد الغزالي ان يدافع عنه يظهر في نهاية البحث انه السبب الوحيد الذي يمكن اتخاذه لتقوية حجج وبحث الغزالي نفسه .

فالنتيجة التي نتوصل اليها هي ان الغزالي اذا استكفى بالبينات العقلية والتجريبية عجز عن اثبات مدعاه. وان هو استند الى الدين فهو بغير حاجة الى البينات هذه . وفوق هذا فبدلا من ان يزيد في اثبات مبادىء الدين ـ منطقيا ـ كما يظهر انه يعتقد ، الحقيقة هي ان كل بحثه مبني على ، وليس له قوة او تأثير الا اذا افترض ، المبدأ الديني كأساس له .

- ٨ -

فلننتقل الان الى رد الغزالي على نقطة يتسلح بها الفلاسفة لتثبيت مدعاهم بضرورية السببية . فهو يقول :

« لا نسلم ان المبادىء ليست تفعل بالاختيار وان الله تعالى لا يفعل بالارادة »[1] .

(١) كتاب تهافت التهافت ص ٥٢٨ .

وقد ذكر الغزالي بان هذا قد يجره الى ارتكاب محالات شنيعة .

« فأنه اذا انكرتم لزوم المسببات عن اسبابها واضيفت الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة ايضا منهج مخصوص متعين بل امكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منها ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة . . . ومن وضع كتابا في دينه فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد . . . او انقلب حيوانا ولو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجراً. واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا أدري ما في البيت الان وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الان فرس . . . واني تركت في البيت خبزا ولعلها انقلبت شجرة تفاح . فان الله قادر على كل شيء » .

ان هذه القطعة (لولا الجملة الاخيرة) تصح ان تنقل حرفا حرفا الصراع القائم في الفكر الفلسفي الحديث بين من يدعون ان كل الجمل التجريبية هي ترجيحية فقد وبين اولئك الذين يدعون ان بعض هذه الجمل ممكن ان يكون يقيناً .

غير ان السياق او الجو الفكري مختلف كثيرا ، فبدلا من جملة « ان الله قادر على كل شيء » التي تختزل جوهر المناخ الثقافي في عصر الغزالي ، قد يضع بعض المؤلفين الحديثين جملة « ان هذه الامور ممكنة منطقيا وان استبعدت تجريبيا . . . ». الجملة التي تختزل بدورها روح ثقافة العصر الحديث .

وفي هاتين الجملتين نقرأ المقابلة بين الدين والعلمانية .

ونقرأ فيهما كذلك شيئا من عدم الاطمئنان التام واليقيني مما سيجابهنا من تجارب حياتية . ولكن عدم الاطمئنان في الاولى يوازيه ثقة بعلم الله وخيره وعطفه ، اما عدم الاطمئنان في الثانية فلا يوازيه يقين ولا ثقة ولا عطف ليستقيم ويتوازن .

وهكذا ، وعبر هذه المقابلة ، نتحسس مأساة الانسان المسؤول في القرن العشرين .

- ٩ -

فلنرجع الى الغزالي . هو يقر بامكانية حدوث هذه الاشياء . ولكنه ـ يزيد على ذلك بقوله :

« ان الله خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها . ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق

العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه »[1] .

الظاهر ان الغزالي يريد ان يبشر بان هذه الامور ممكنة عند الله ولكنه لا يعملها . فاذا عملها فيعدها الغزالي اعمالا مستنكرة .

« واما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هذا مستنكر لاطراد العادة بخلافه »[2] .

فهل يريد الغزالي ان يعمم هذه النظرية ؟

هل كل عمل يعمله الله ضد العادة هو مستنكر ؟

فاذا كان الامر كذلك كانت المعجزات نفسها مستنكرات .

ولكننا لحد الان لم نبين كيف يظهر الغزالي ان المعجزات ممكنة[3] .

- ١٠ -

هل الله قادر ان يعمل اي شيء على الاطلاق ؟ كلا .

« ان المحال غير مقدور عليه »[4] .

وماذا يفهم بالمحال ؟

« والمحال اثبات الشيء مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي الاعم او اثبات اثنين مع نفي الواحد وما يرجع الى هذا »[5] .

امثلة : الجمع بين البياض والسواد . لا يجوز كون الشخص في مكانين . الارادة من غير علم .

« فمن اين تأتي الخصم ان يكون في المبادىء للوجود علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب

---

(١) المرجع ذاته ص ٥٣٠ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥٢٥ و ٥٣٣ .

(٣) المرجع ذاته ص ٥٣٦ .

(٤) المرجع ذاته ص ٥٣٦ .

(٥) المرجع ذاته ص ٥٣٦ .

ولو انعدمت او غابت لادركنا التفرقة وفهمنا ان ثم سبب وارد ما شاهدناه »[1] .

ان هذه النقطة المنطقية مهمة لموقف الغزالي وتبين عن خطأ منطقي في موقف الخصم . اذ انه لا يمكننا ان ننفي وجود علة من العلل بحجة ان ليس عندنا بينة لها . اذا لم يعرف احد بقطعة من الفضة مطمورة في القطب الشمالي لا يكون ذلك برهانا على عدم وجودها .

ولكن تبيان هذا الخطأ في موقف الخصم لا يتضمن صحة ادعاء الغزالي نفسه . على اي اساس يدعى الغزالي ان الله هو ـ او اي سبب اخر معه ـ السبب الحقيقي لوقوع ذلك الامر ؟ اذا لم يعرف احد بقطعة الفضة فلا يكون هذا الجهل برهانا على ان قطعة الفضة موجودة . ولبرهان وجودها لا يصح ان نكتفي باظهار امكانية وجودها لان ليس كل ما هو ممكن وجوده موجود فرب شيء ممكن وجوده ولكنه ليس بموجود . لنتبين وجود شيء ما يجب ان يكون لنا على وجوده بينات ايجابية .

« لقد ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه »[2] .

« كذلك الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علما بكونه » !

قد يدافع عن الغزالي هنا بأنه عنده بينات على وجود الله : « النطفة غير ممكن ان تكون شخصا حيا له بصر وسمع . . . ولكن هذا يعيد نفس المشكل من جديد . قد يكون الله فاعل لهذه الامور ولكن لندعي انه هو فاعل لها بدون اثبات طريقة نبرهن فيها عن ذلك هي ان نرتكب خطأ منطقيا . فهل يستحسن بنا ان نقول مع الغزالي « الله يسد فجوات في معارفنا »[3] ؟

ان هذا القول لسيف ذو حدين وخصوصا على الصعيد المنطقي والعلمي .

على كل جوابنا على هذا السؤال مرتبط بمأساتنا[4] ارتباطا وثيقا . ومخططنا للخروج

---

(١) المرجع ذاته ص ٥١٩ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥٢٠ .

(٣) المرجع ذاته .

(٤) المرجع ذاته ص ٥٢٨ و ٥٣٤ . الاحرى بنا ان نقول : « لا ندري » بدلا من ان نقول : « الله » . هذا يقوي ميلنا الى التواضع . كما وانه يضعنا امام مسؤولياتنا الفكرية . ومنها البحث عن المجهول لدينا بواسطة منهجية مؤتمنة ، المنهجية التي ينبغي ان تسلحنا بطريقة معقولة وعادلة لفض النزاعات بين فريقين او اكثر .

من هذه المأساة يجب ان يكون الاطار العام الذي يضع الجواب على هذا السؤال في سياقه الثقافي الطبيعي فيوضح معناه ،او هكذا يؤمل،ويبين غاياته ومنابع قوته فيكشف مغزاه .

ونجاح هذا الجواب يتوقف مع ما يتوقف عليه ، على مدى توفيقنا في عملية التوفيق الحكيم بين العقل والايمان والاختبار[1] .

---

[1] المقطع ٨ من هذا البحث .

[2] ايضاً المقطع ٥ من بحث « الله واحد » في باب الغزالي في هذا الكتاب .

وليم واط والانصهار المجتمعي

الاسلام وانصهار المجتمع[1] العالمي (؟) : كتاب يستحق القراءة والتقييم . يحاول المؤلف ان يدرس الاسلام الوسيطي بطريقة اجتماعية واسلوب اقتصادي . هذا ، بحد ذاته ، يكوّن محاولة فيها من التحدي الشيء الكثير . وما هو اكثر تحدّيا من هذا هدفه الابعد ـ « استنتاج بعض الفكر والمبادىء العامّة . . . التي هي ذات علاقة علميّة بمشاكل العالم المعاصر »[2] .

« مما لا شك فيه انه من الاهمية بمكان ان ندرس « عصورا من التاريخ الاسلامي وظاهرات معينة منه لنكتشف اسرار انصهار المجتمع الاسلامي في تلك العصور وعبر تلك الظاهرات ولنتعلم من الامثولات التي يقدمها العالم اليوم » .

I ـ امثولات وعبر

وما هي هذه الامثولات !

اولى هذه الامثولات ، في رأي واط ، هي الاقرار « بان العناصر الاقتصادية ، او بصيغة اعم واشمل ، العوامل الماديّة ، هي عناصر وعوامل اساسية لا بمعنى انها تحدد مجموعة الحياة للمجتمع بل بمعنى انها توفر الاطار الذي على المجتمع ان يعيش ضمنه »[3] .

---

1. W. Montgomery Watt, *Islam and The Intergration of Society*, 2nd imper. London 1961.

(١) و . مونتغومري واط . **الاسلام وانصهار المجتمع العالمي** ،لندن ١٩٦١ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٨٤ .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٨٤ .

تجاه هذه الامثولة ، لا يمكننا الا ان نتساءل عما اذا كان من الضروري ، ان نتكبّد مشاق التحليل المضنية لمطلق مجتمع منصهر ، الاسلام الوسيطي غير مستثني ، لنتوصل الى ان الامثولة المدروسة تبدو صحيحة وواضحة الى حدّ انها لا تحتاج الى برهان او اسناد .

وتصدق القصّة ذاتها فيما يتعلق بالامثولة الثانية . يضع المؤلف هذه الامثولة بالكلمات التالية :

« مطلق نظام اقتصادي ينسجم مع انظمة اجتماعية معينة اكثر مما ينسجم مع انظمة اجتماعية مغايرة »[١] .

ولا اعتقد باننا نزداد حكمة عندما نسمع الامثولة التالية :

« حيثما يحصل تغيير في النظام الاقتصادي او المادي يحدث هذا التغيير نوعا من التوتر في المجتمع - التوتر الذي يتطلب ، بحكم الضرورة ، ان يقوم هذا المجتمع بعملية تبغي اعادة التوازن والانسجام فيه »[٢] .

النصيحة المفيدة لنا في هذا السياق هي النصيحة التي تخبرنا بما نفعل ؟ ما هي طريق السلامة او الخلاص ؟

ولا يبخل المؤلف علينا بتلك النصيحة :

« عن طريق الافكار وعن هذه الطريق وحدها تصبح الحركات تصرفات اجتماعية بين المسيحية و الاسلام اصيلة ومؤثرة »[٣] .

واذا سألنا : اية فكر ؟ مطلق فكرة تصح ان تقوم بمثل هذه المهمة ؟ الجواب : كلا . « الافكار المناسبة » وحدهــا تقدر ان تقوم بذلك . عندها وعندها فقط تنشأ حركة ذات فعالية تحقق شيئا من الانصهار في المجتمع العالمي : ربما ليس من الضروري ان تكون هذه الافكار دينية في البداية ، غير انها يجب ان تشتمل على افكار او صور او رموز تتمكن من توليد الطاقة من الروح (Psy che) . اما في نهاية المطاف على ما يظهر سوف لن يتحقق الانصهار في المجتمع العالمي الا على يد الدين » .

يتوقع القارىء ، في مناخ هذا المقتبس ، ان يكون « الـدين » كما يفهمـه المؤلف

---

(١) المرجع ذاته .

(٢) المرجع ذاته .

(٣) و . مونتغومري واط كتاب الاسلام وانصهار المجتمع العالمي لندن ١٩٦١ ص ٢٨٤ .

اكثر من « مجموعة منتظمة للافكار او الصور او الرموز التي تحرك طاقة الروح » فتنفجر مآثر ومنجزات . ولكن لسوء الحظ ، يخيب هذا الامل بسرعة حينما يتابع القارىء قراءته فتقع عيناه على المقتبس التالي :

« هل سيكون ذلك الدين الفعال احدى الديانات العالمية المعروفة اليوم مع بعض التعديلات فيها طبعا ؟ ام سيكون حركة اصلاحية في احداها ؟ ام سيكون ديانة جديدة كل الجدة ؟ اننا لا نقدر ان نعرف الجواب الان . لا يقدر عقل الانسان ان يتنبأ قبل حدوث الامر اية فكر ستستحوذ على مخيلة الناس الى حد تولد معه طاقاتهم »[٢] .

ويصدم هذا المقتبس توقعاتنا على صعيدين : الاول ، انه لم يقدم لنا ماذا تعني الديانة **اكثر من** منظومة افكار او رموز او صور . والثاني ، انه معه تبدأ حيرتنا وربما دوختنا كاننا ندور في حلقة مغلقة . فمن جهة ، لا تصبح الحركات مسلكيات ذات فعالية اجتماعية مرموقة الا عندما توجهها « الافكار المناسبة » ومن جهة ثانية ، ان عقل الانسان لا يعرف ، قبل ان يحدث الامر ويتم ، اية من الافكار المعروفة او غير المعروفة الان ستلعب هذا الدور الفعال . دور « الافكار المناسبة » ، الافكار التي تبرهن على انها في مستوى الاحداث .

ولا تنتهي محيراتنا عند هذا الحد . يعتقد المؤلف :

« بأن المسيحي المجاهر بمسيحيته لا يمكنه ان يتصور كون هذه الديانة لعالم المستقبل غير مسيحية »[٣] .

وهكذا فبعرفه لا يمكن لأية ديانة عالمية ان تقوم بهذه المهمة . المسيحية والمسيحية وحدها يمكنها ذلك . في اثر هذا الاعتراف يصح ان يسأل واط :

لماذا تدرس الاسلام ، اذن ؟ اليس من الافضل ، لذلك ، ان تدرس المسيحية ؟ عندما تكتب :

« يمكن القول بان المسيحية تقف موقف المهيء للانصهار في مجتمع عالمي دون ان تصر على رتابة الوحدة والانماط . ان مثالها الاعلى هو اقرب الى الوحدة - مع - التنوع ، بينما يميل الاسلام الى وحدة النمط ، على الاقل نظرياً »[٤] .

---

(١) المرجع ذاته ص ٢٤٨ - ٢٨٥ .
(٢) المرجع ذاته ص ٢٥١ .
(٣) المرجع ذاته ص ٢٥٨ .
(٤) المرجع ذاته ص ٢٧٦ .

ويتبع هذا المقتبس بآخر تقييمي معياري :

« هنالك اسس موضوعية على ما يظهر للتفكير بان الحفاظ على التنوع هو شيء جيد مستحب . وبقدر ما تهتم المسيحية قلقة بهذا القدر ما هي عامل افضل من [الاسلام] لتحقيق هذا الانصهار »[1].

فمما لا شك فيه ، اذن ، ان الطريقة التي يستخدمها واط لتفضيل المسيحية على الاسلام عاملا من عوامل الانصهار العالمي هي طريقة غريبة . وبقطع النظر عما اذا كان ادعاؤه صحيحا ام لا ـ وربما كان هذا سؤالا ينبغي ان يدرس على مهل وبتأن ودراية ، تظل الطريقة التي يتبعها **غير علمية وغير موضوعية** . وعلى الاقل انها تجرده من حق كونه دارسا متجردا للاسلام . وهو يحكم على نفسه ايضا حينما يجاهر بأن :

« البحث في هذه القضية طبعا لا يمكنه ان يكون موضوعيا تماما وكليا » .

ولكن ماذا يمنع مثل هذا البحث من ان يكون موضوعيا بقدر ما يكون البحث في مطلق قضية موضوعيا . نحن نؤمن بانه يمكن ان يكون كذلك . هذا امر صعب تحقيقه ولا شك . ولكنه ممكن . والتحقق مما اذا كان ممكنا ام لا هو امر تجريبي لا يصح الحكم فيه مسبقا وعلى الصعيد النظري المنطقي فحسب . يمكن ان يبينّ بتمثيل عملي ـ وهذا النوع من الاثبات في مثل هذه الحالات هو افضل انواع الدحض والاثبات . غير انه امكن تحقيق هذا الامر ، ام لم يمكن ، يظل صحيحا ان واط ليس الشخص الذي يمكنه للاسباب التي نذكر ، ان يقوم به !

وصعوبة اخرى تشوه هدفه الدولي ـ انصهار المجتمع العالمي . ماذا يعني « بالانصهار » ؟ بمعنى من معاني الكلمة ـ معنى ضعيف جدا ـ العالم هو الان منصهر . شبكة من المواصلات البريدية تربط بين اجزاء مختلفة وبعيدة من اجزائه . ولكن هذا ليس الانصهار المناسب المطلوب .

وهنالك ، فضلا عن ذلك وفي رأي واط ، صلات انصهار اخرى في العالم .

« هنالك حركة عمياء وغير فعالة ، نحو التنسيق وخلق الانسجام بين الامم المتعددة المختلفة وضمن حدود كل امة على حدة »[3].

---

[1] المرجع ذاته ص ٢٧٧ .

[2] المرجع ذاته ص ١ ـ ٢ و ص ٢٧٦ و ص ٥٠ حاشية .

[3] المرجع ذاته ص ٢٨٤ .

وليس هذا ايضا بالانصهار المناسب المطلوب . انه يفتقر الى الشعور بالاخوة والى الانسجام [1] .

فما هو الشرط الاولي الذي يجب ان يتوفر لدينا حين نحصل على الانصهار المناسب المطلوب ؟

« تبين الدراسة الحاضرة ان هذه الرغبة الشاملة بالانسجام او بالانصهار سوف لن تستجاب الامتى ـ زاوجنا بين قلق اجتماعي ومجموعة مناسبة من الافكار » [2].

اولسنا ندور وللمرة الثانية ، في حلقة مفرغة مغلقة ؟ هل نعرف « المجموعة المناسبة من الافكار » بانها تلك التي تحقق الانصهار ، او بالاحرى نعرف « الانصهار » بانه تلك الحالة التي تحصل عندما نزاوج بين القلق الاجتماعي والافكار المناسبة ؟ اية درجة من الانصهار تحتاج ؟ وماذا يميز بين الانصهار والوحدة ؟ وهل يكفينا لجؤونا هنا الى مبدأ « الوحدة مع التنوع » ؟ ام ان هذا المبدأ ذاته ، وان كان افضل من مفهوم الوحدة الرتيبة ، يظل بدوره بحاجة الى توضيح وتركيز وتحديد ؟

فحصيلة هذا البحث هي ان المؤلف مونتغمري واط وضع لنفسه في كتابه **الاسلام وانصهار المجتمع** هدفا ساميا وصعبا جدا ـ الهدف الذي وان كان من السمو والاهمية غير ملام يظل من ناحية تطبيقه معضلة اكبر من ان تعالج من جهة مفكر واحد ـ اللهم الا اذا كان ذلك المفكر عبقريا من عباقرة التاريخ . وتختصر مآخذنا على المؤلف في هذا المجال انه اخفق في تقديم نصائح عملية معينة محددة ووصايا فكرية قيمة تنم عن حكمة او عمق نظر في دراسة التاريخ او عن حاسة تنبوئية تصلح ان تكون نبراسا يهتدى به في التخطيط من اجل المستقبل .

الهدف الأضيق

فلننتقل اذن الى بحث وتحليل هدفه الاقرب والاضيق : دراسة الاسلام الوسيطي عبر مقترب يبغي ان يثير معا اهتمام المستشرقين وعلماء الاجتماع [3] .
المقترب قيم .
والغاية نبيلة .

---

(١) المرجع ذاته ص ١ .
(٢) المرجع ذاته ص ٢٨٤ .
(٣) المرجع ذاته المقدمة ص ٩ .

« الغاية الاساسية من هذا الكتاب هي دراسة المنجزات الايجابية ، ومحاولة اكتشاف الشرائع العامة والمبادىء التي تمثلها هذه المنجزات »[1].

والدافع انبل .

« بمعزل عن الاثارة التي احدثها بي النقد المحب والمحبذ لكتابي السابق[2] الذي عزي اليه انه ذو ميول ماركسية ، **كان واضحا لي ان بحث نشأة الاسلام وتفسيرها يثير اسئلة اساسيّة فيما تختص بالعلاقات بين الافكار والعوامل الاقتصادية ، وبوجه اعم ، تختص بمكانة الافكار في حياة المجتمع** »[3].

وفي اطار عام مثل هذا للمفاهيم يعالج المؤلف اسئلة معينة مثل :

« يوقف هذا الفصل اذن على معالجة تحديد المدى والدقة لعلاقة الحركات الدينية بالامور الاقتصاديّة »[4].

وقد صاغ المؤلف السؤال على ما يظهر ، عندما تبين له وعن حق انه ليس كافيا ان يعلم ان تغييرا اقتصاديا لا بدّ وان يساند كل حركة دينيّة . فهو يرى انه من الضروري ان يجد علاقة معينة بين تغيرات اقتصاديّة هامّة وحركات دينية توازيها اهميّة[5] .

وفي حالة الاسلام كان التغير من « حالة البدو الى التجارة »[6] .

وتبع هذا التغير مضاعفات اجتماعيّة متعددة :

اولا ، لقد ضعفت الروابط بين افراد المجموعة الواحدة من السكان الى حد ان خسرت هذه المجموعة وحدتها وصمودها[7] .

ثانيا ، عندما اعتاد التجار على الاستزادة من ثروتهم الشخصيّة ، مالوا عن

---

(١) المرجع ذاته ص ١ .

(٢) وعنوان هذا الكتاب للمؤلف هو ، **محمد في مكة** .Mohammad at Mecca
وهذا الانتقاد وجه الى الكتاب من الجناحين ـ اليميني واليساري .

(٣) المرجع ذاته ص ٢ . (التوكيد لنا) .

(٤) المرجع ذاته ص ٤ و ص ٢٨ و ص ٣٣ و ص ٣٤ .

(٥) المرجع ذاته ص ٤ .

(٦) المرجع ذاته ص ٥ .

(٧) المرجع ذاته ص ٧ .

واجباتهم نحو افراد مجتمعهم الاقل حظّا منهم وتهربوا من مسؤولياتهم تجاه ابناء قبيلتهم المحتاجين واقاربهم المعوزين [١] .

ثالثا ، وربما حدث ايضا تغير في نوع القرابة وبالتالي الاسم : فبدلا من ان يتكنى الولد (او الانسان) باسم امه اصبح يتكنى باسم ابيه [٢] .

رابعا ، ظهور روابط جديدة تدور على محور المصلحة التجارية [٣] .

وهذه المضاعفات بدورها اثرت في المجتمع والمناخ الفكري . ومن تأثيراتها :

اولا ، قبل القرآن بالتجارة وحتى بالمؤسسات التجارية الواسعة [٤] .

ثانيا ، قد يكون محمد نفسه قد حاول بعض الخطوات العملية ليضعف من سيطرة المحتكرين [٥] .

ثالثا ، اتبع محمد سياسات نالت حتى رضى اولئك الذين لم يقبلوا تعاليمه الدينية [٦] .

وليمثل على ذلك أشار المؤلف الى اتفاق جميع القبائل على مقاطعة قبيلة محمد (هاشم) مع قبيلة المطلب [٧] وفي معرض تحليله لهذه الحادثة يقول :

« ان تتحدى القبيلة هذه المقاطعة لمدة ثلاث سنوات ، ان هذا يتضمن ان للقبيلة كلها بعض المصلحة في هذه المسألة موضوع الصراع . . . . ويظهر جليا ، اذن ، ان المقاطعة ، كانت بشكل او بآخر ، حادثة لا لتقاوم الدين الجديد فحسب بل لتمثل عن صراع اشمل واعم بين التجار الاغنياء من جهة والمتاجرين الاقل حظا من جهة ثانية [٨] .

« وتظهر الحوادث الباقية في هذا العهد ـ عهد محمد في مكة ـ ذلك التشابك ذاته بين الدين والاقتصاد » [٩] .

---

(١) المرجع ذاته ص ٧ .
(٢) المرجع ذاته ص ٨ .
(٣) المرجع ذاته ص ٨ .
(٤) المرجع ذاته ص ٩ .
(٥) المرجع ذاته ص ٩ .
(٦) المرجع ذاته ص ٩ .
(٧) المرجع ذاته ص ٩ـ ١٦ .
(٨) المرجع ذاته ص ٩ ـ ١٠ .
(٩) المرجع ذاته ص ١٠ .

« ولم تكن الحركة الدينية التي قادها محمد الاستجابة الوحيدة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية في مكة »[1].

وبعض هذه الاستجابات كانت دينية وبعضها غير ديني .

هذا فيما يتعلق بالعهد المكي .

وليست الحجج التي تصف العهد المديني بافضل من تلك التي حللت العهد المكي ـ وعلى الخصوص من الزاوية العلمية المنهجية . تلك مسطرة من هذه المحاولات :

« تلك كانت النتائج الاساسية الاقتصادية[2] لهجرة محمد الى المدينة ولتقبل اهلها للاسلام . ولكن هذه النتائج كانت ثانويّة . النتائج الاجتماعية[3] كانت اكثر اهمية من النتائج الاقتصادية ـ او بالاحرى كانت اولية . والرغبة بهذه النتائج الاجتماعية كانت الجوهر في قبول اهل المدينة للاسلام . ذلك لان الاسلام قدم لهم امكانية التخلص من مشاكلهم الاجتماعية . كان التغير الاوليّ توحيد المجتمع المديني على اساس جديد ـ اساس ديني بدلا من الاساس القديم ـ رابطة الدم ، الرابطة القبيلية . واتفق ان توقف الصارع الداخلي نتيجة ، لهذا التوحيد على الاساس الديني الجديد »[4] .

ولا يسع القارىء لهذا المقتبس الا ان يثير الاسئلة التالية بلهجة انتقادية لطيفة : هل تعتبر النتائج الاجتماعية مختلفة عن النتائج الدينية ام تعتبر الثانية من ذات الجنس الذي تنتمي اليه الاولى ؟ اليس هنالك بعض الخلط بين التغييرات الاجتماعية والرغبة بهذه التغييرات ؟ يلعب الدين هنا دور العلة ام دور المعلول ؟ الا يعترف هذا المقتبس بأن الاعتبارات الاقتصادية هي ثانوية إذا ما قيست بالاعتبارات الاجتماعية ؟

وفيما يتعلق بنشر الاسلام في الجزيرة العربية يقول :

« وعندما نسأل : هل يكمن وراء هذا الانتشار للاسلام في الجزيرة العربية اي تغير اقتصادي هام يمكننا اكتشافه ؟ يظهر ان الجواب ، لاول وهلة ، هو نفي »[5].

« ولكن ، وعندما نتعمق قليلا في عملية بحثنا ونوسع امداء استقصاءاتنا ، مفتشين لا عن العوامل

---

(١) المرجع ذاته ص ١٣ .

(٢) (!) تطلبت السلامة قائدا قويا (!!) تغيير النظام القبيل من نظام اموي الى نظام ايوبي .

(٣) (!) التخلص من الحرب الباردة (!!) اعتبار محمد رسول الله (!!!) اصبحت البقعة الجغرافية مبدأ صهر للمجتمع . (iv) وجود اليهود .

(٤) المرجع ذاته ، ص ١٨ .

(٥) المرجع ذاته ص ٢٣ .

الاقتصادية المحض بل ايضا عن العوامل السياسية ذات المحمل الاقتصادي ، عندئذ ، قد نتمكن من اكتشاف بعض الامور التي تمكننا من اعطاء جواب ايجابي للسؤال المطروح »[1].

لا شـك ان واط يضعف نظريته وموقفه معا هنا بتمييع مقولاته الاوليّة ـ فبدلا من البحث عن العوامل الاقتصادية الصرف . العوامل التي لو تعهدها بدقة ورشاقة تساعده على التثبت من نظرية واضحةدقيقة، يرضـى واط بالبحث ، اما لقلة البيّنات من الفصيلة التي تفيده وإما لضعف في منهجيته ، ـ عن العوامل السياسية ذات المحمل الاقتصادي .

وبعدها يرتكب خطأ اعتبار الدين **سببـا او علـة** بينما هو يفتش ، لكي تصح نظريته ، عنه مسببا او معلولا . فهو يقول .

وفضلا عن هذه التأثيرات بعيدة المصدر[2]، كانت هنالك تأثرات اقتصادية سببها نمـو الاسـلام وازدياد قوة محمد في المدينة »[3]

فما هي حصيلة تحليلنا في هذا القسم من بحثنا هذا ؟ يمكننا الاستنتاج انه بينما كانت هنالك عناصر اجتماعيّة واقتصاديّة تدعو الى انتشار الاسلام في الجزيرة العربية[4] ، فهذه العناصر وحدها ما كانت بقادرة على خلق ديانة جديدة . اصبح الاسلام ديانة تأمل بالانتشار في الجزيرة العربية وخارجها[5] فقط بعدما وطّد اركان دولته في المدينة[6] . وقبل ذلك لم يكن انتشاره ، ربما ، سوى حلم من الاحلام .

وهل وجد الاستاذ واط أية علاقة بين التغيرات الاقتصادية والتغيرات الدينية ؟ عندما يأتي الى معالجة التنسيق بين التغييرات الاقتصادية والتغييرات الدينية يقول :

« وهكذا لا يمكن للتغييرات الدينية ان تستند الى التغييرات الاقتصادية وحدها . فالى جانب العامل الاقتصادي يجب أن يكون هنالك عام آخر على الاقل ـ عامل التقليد »[7] .

فضلاً عن ذلك .

« ومع هذا ، لا يحدد العامـل الاقتصـادي والعامـل التقليدي بشـكل كامـل الاستجابـة الاجتماعية ، ذلك ان التغييرات هي ممكنـة دائما عبـر اختلافـات في الكفـاءات العقـلانية

(١) المرجع ذاته ص ٢٤ .
(٢) يعني من بيزنطية وبلاد فارس .
(٣) المرجع ذاته ص ٢٥ و ص ٢٧ .
(٤) هذان النوعان من العناصر الاجتماعية والاقتصادية مع عناصر اخرى من نوع عام مماثل لهما .
(٥) المرجع ذاته ص ٣٩ (فتح العراق) .
(٦) المرجع ذاته ص ٢٨ .
(٧) المرجع ذاته ص ٣٢ و ص ٣٣ و ص ٤٢ .

والتخيليّة »[1] .

تساند هذا الاستنتاج ملاحظة هامة :

« ليس هنالك تنسيق بسيط بين أهمية التغير الديني ومداه من جهة والتغير الاقتصادي المقابل من جهة ثانية »[2] .

وتصح هذه الملاحظات فيما يتعلق بالتنسيق بين التغيرات العقائدية والتغيرات الاجتماعية .

« يظهر انه ينبغي ان نرفض محاولة اظهار وجود علاقة سببية بسيطة بين وضع الانسان الاجتماعي من جهة وبين الافكار التي يمكن ان تخطر له على بال من جهة ثانية »[3] .

« وهكذا تكون العلاقة بين التفكيرات والتغيرات الاجتماعية مشابهة ، بمعنى ، للعلاقة بين التغير الاجتماعي والتغير الاقتصادي . عندما يحصل التغير الاجتماعي يسود الوضع حالة من عدم التوازن وعدم الانسجام. تستدعي هذه الحالة نظاما تفكيريا جديداً وعملاً مستجداً على ضوء هذا النظام. غير ان النظام التقليدي هذا والعمل على ضوئه ليسا من الامور التي تملي املاءاً ميكانيكيا على الناس في هذا الوضع . ولكن الوضع الاجتماعي الحاضر، يجبر هؤلاء الناس ، وبمعنى ما ، على قبول ذلك المركب من التفكيريات والمسلكيات الذي ، يَعِدُهم ، اكثر مما تعدهم بدلاء غيره ، بالتخلص من الشرور التي منها يتألمون »[4] .

وان كان هذا الاستنتاج في مأمن من الجهة المنهجية فلا تطاله سهام النقد ، فانه ليس بذي فائدة اعلاميّة كبيرة . وهذا هو مأخذنا عليه .

غير ان واط يدفع بحثه العلمي خطوة ابعد فيقدم لنا مبدأ ادق نوعا من المبدأ العام السابق « فيما يتعلق بالصلة بين التفكيريات والتغيرات في الاجتماعيات »[5] .

« بادىء ذي بدء ينبغي ان يُلاحظ ان النظام التفكيري السائد في مجتمع ما يضع بعض الحدود لاستجاباته المحتملة في وجه تحد جديد »[6] .

---

(١) المرجع ذاته ص ٤٢ .
(٢) المرجع ذاته ص ٣٢ .
(٣) المرجع ذاته ص ٥٣ .
(٤) المرجع ذاته ص ٣٩ وص ٥٣ .
(٥) المرجع ذاته ص ٧٨ .
(٦) المرجع ذاته ص ٧٨ .

ولكن هذا بدوره تحدده التقاليد .

« فعلى وجه العموم ، اذن ، يجب ان يكون التفكير الملازم لعمليّة تكييف اجتماعيّة تعديلا لنظام التفكير السابق السائد »[1] .

وأما مدى هذا التغير فأمر يختلف باختلاف الظروف .

« وتتغيّر تغيرا كبيرا درجة هذا التعديل المطلوب »[2] .

وحتى الصدف لها يدٌ فيه . ان تأثير التقليد التفكيري على الاستجابة لتحد جديد لها ، على الغالب ، « شيء من هذه الخاصيّة العرضيّة »[3] .

غير ان هذه الملاحظات لا تعدو كونها ملاحظات عامّة .

دعنا ندقق ، بعد هذه الملاحظات العامة ، في تفاصيل الامثلة[4] التي يقدمها الاستاذ واط ليتحقق ، عبرها ، من علاقة التفكيريات بالتغيرات الاجتماعية .

« تلك هي اذن ثلاثة انواع يمكن ان يتلبسها التكيف تجاه وضع جديد . بلغة مانهيم ، (Mannheim) احد هذه الأنواع عقائدي والاثنان الباقيان يوثوبيّان . غير ان احد هذين النوعين الاخيرين ناجح . بينما الثاني كتب عليه الاخفاق. تنشأ العقائدية عن اكتفاء بالظروف الحاضرة ورغبة في الحفاظ عليها . وتنشأ اليوثوبية عن عدم الرضى بواقع الحال وعن رغبة بتغييرها . غير ان الفارق ليس هاما بقدر ما يتعلق ذلك بمهمة التفكيريات . كما وان سبق الفعل للتفكير في حالة التجار الامراء ليس هاما ايضا . . . . المصلحون في المجتمع لا يرون بوضوح نهاية الطريق التي اتفق ان اخذوا عليها بعض الخطوات ، ذلك انه على « منعطفات الطريق في اية مرحلة من مراحل الرحلة ينبغي ان يقوموا ببعض الاستكشافات وعلى اساس هذه الاستكشافات تؤخذ مقررات جديدة للتوجه في اتجاهات مغايرة للاتجاه المعتمد او لتوضيح وتحديد ما سبق وكان غير واضح او محدد . وبهذه الطريقة تصبح الحركة الاصلاحية ، بقدر ما تتغلب على التحديات التي تواجهها بنجاح ، اكثر انصهارا . وتصبح كذلك تفكيرياتها مرتبطة ارتباطا وثيقا بتصرفاتها . . . .[5] وعندما تنضج الحركة ، يظهر انه ينبغي ان تتزاوج فيها التصرفات بالتفكيريات » .

---

(١) المرجع ذاته ص ٧٩ .
(٢) المرجع ذاته ص ٧٩ .
(٣) المرجع ذاته ص ٧٩ .
(٤) المرجع ذاته ص ٨٠ .
(٥) المرجع ذاته ص ٨١ ـ ٨٢ .

يجدر بنا ان نتذكر ثانية سؤالا اوليا سبق وفرض نفسه علينا في بحثنا الماضي ـ سؤالا يدور حول العلاقة بين الافكار او بالاحرى نوعيتها وتحقيق الانصهار في المجتمع . اننا نستنتج من هذا المقتبس ان لهذه العلاقة بعدين : الاول ، بقدر ما توجه التصرفات نحو مستقبل معين ؟ والثاني ، بقدر ما تصف حالة حاضرة . وفيما يتعلق بالبعد الاول اننا نعرف ان للافكار علاقة ما بالتصرف الذي يؤدي الى الانصهار المجتمعي . ولكن هذه العلاقة تظل غامضة عامة . وتظل غامضة عامة حتى حينما يتحقق ذاك الانصهار اي في البعد الثاني للعلاقة موضوع البحث . وذلك لان تزاوج التصرفات بالتفكيرات قد يحصل في حالات متعددة ولا ينحصر في الحالة التي يتحقق فيها الانصهار يتزاوج الفكر والتصرف مثلا في اطار حياة الكسول غير ذي المخيلة الخصبة .

ولذلك لا يصح ان نعتبر هذا التزاوج صفة مميزة للانصهار المجتمعي .

ويلجأ واط في هذا المقتبس الى تمييز بين العقائدية واليوثوبيّة . وهذا التمييز بحد ذاته هو تمييز هام جدا . غير ان واط مقتفيا ـ اثار مانهيم يخطىء التمييز الصحيح بينهما . فهو يذهب الى ان العقائدية ، بعكس اليوثوبيّة ، تنشأ عن اكتفاء بالظروف الحاضرة ورضى عنها وبالتالي عن رغبة في الحفاظ عليها . في الواقع الاثنتان : العقائدية واليوثوبية تنشآن عن عدم القبول بالواقع الحاضر وعن رغبة بتغييره الى الافضل . لكن ، وهنا الفرق ، بينما تقوم العقائدية بمحاولة هذا التغيير بعد دراسة موضوعية متجردة للظروف جميعها ذات العلاقة العلمية بالموضوع تتبنى اليوثوبيّة مبادىء لا يضمن تحقيقها المتعقل في اطار الظروف المشار اليها . وهكذا فبينما يكون هناك احتمال معقول بامكانية تحقيق العقائدية تضعف معقولية احتمال تحقيق اليوثوبيّة .

واذا سألنا ما هي اهمية اللجوء الى هذا التمييز في سياق هذا البحث ؟ الجواب غير واضح تماما . ويزيد في تعقيد هذه النقطة تخفيف الحدة الملازمة للفارق المميز بينهما .

« فهذا الفارق اذن بين العقائدية اليوثوبيّة يظهر في الترتيب الذي تتخذه بعض مظاهر الانصهار ، وهكذا فهو لا يؤثر بالمهمة الجوهرية التي تضطلع بها التفكيريات في محاولة جعل الانصهار ممكنا »[1].

وما هي اهم المهمات التي تضطلع بها التفكيريات في الحياة الاجتماعية ؟

تقسم هذه المهمات المهمّة الى قسمين : اولية وثانويّة .

---

(١) المرجع ذاته ص ٨٣ .

على كل حال القضية هذه قضية اسمية راجع ملحم قربان المنهجية والسياسية ،طبعة ثانية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٩ ، « لغتنا ومشاكلنا » .

المهمات الاوليّة تهتمّ بتوضيح الاهداف التي يسعى المجتمع الى تحقيقها وبترتيب هذه الاهداف بالنسبة لاهميتها .

« نضع باختصار المهمتين الاوليتين للتفكيريات في الحياة الاجتماعية .

المهمة الاولية هي ان توضح لابناء المجتمع الاهداف التي يسعى المجتمع الى تحقيقها ، وان تعبر عن هذه الاهداف تعبيرا مبينا ، وان ترتب هذه الاهداف ترتيبا ينسجم واهمية كلّ منها .

« وتنطوي هذه المهمة ايضا على صيغة للنظرة التي يتبناها المجتمع فيما يتعلق بطبيعة الحقيقة التي تكوّن الاساس الذي يبني عليه المجتمع مسعاه وراء تحقيق اهدافه »[1] .

والمهمات الثانوية تنحصر بتوجيه الاعمال والتصرفات الاجتماعية في ضوء النظام التفكيري او العقائدي الذي يلتزم المجتمع تحقيقه .

« والمهمة الثانوية ، هي ان تميل بالمجتمع واعضائه ، بعد اعتمادهم نظاما تفكيريا خاصا ، الى التوجيه المستمد من هذا النظام في اعمالهم الاعتيادية . . . . .[2] .

وتجابه واط عند هذه النقطة بالذات صعوبات ثلاث :

« واحدة من هذه الصعوبات هي ان الناس يقبلون التفكيريات لانهم يعتقدون بصحتها لا لانها تقود الى نظام اجتماعي يسد بعض حاجاتهم . . . .

وعلى المستوى الاختباري ينبغي ان يسأل دائما بالنسبة للتفكيريات : هل هي صحيحة ؟ »[3].

اننا لنشك شكا قويا بصحة هذا الرأي . ان تجاربنا الشخصية وعبر التاريخ تزعزع ايماننا بمثل هذه النظرية .وفضلا عن ذلك يظهر ان واط يعتقد بان حقائق التفكيريات على المستوى التجريبي لا تهب نفسها للدراسة التي ينطوي عليها علم الاجتماع .

« . . . . انها تحتفظ بشيء من سلطانها ابعد من الحدود التي يبلغها علم الاجتماع . . »[4].

وتنشأ الصعوبة الثانية فيما يختص بالحتمية الاجتماعية للتفكيريات .

« وماذا نعني بالضبط بقولنا : ان التفكيريات ، تخضع لحتمية اجتماعية . والى اي مدى يصح هذا القول ؟ . . . . لئن تقول ان هذه المعتقدات[5] والبيانات هي محتمة اجتماعيا هي ان تعني ان عالم الاجتماع يرى نوعا من التطابق بينها وبين ظاهرات اخرى الى حد يرى نفسه مفترضا نوعا من العلاقة السببيّة بينهما . . . .[6].

---

(١) و . مونتغومري واط ، **الاسلام وانصهار المجتمع العالمي** لندن ١٩٦١ ص ٨٣ .

(٢) المرجع ذاته ص ٨٣ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٨٣ ـ ٨٤ .

(٤) المرجع ذاته ص ٨٤ .

(٥) الاعتراف بيوم الحساب مثلا .

(٦) المرجع ذاته ص ٨٤ .

« والصعوبة الثالثة على ما يظهر هي ظهور علاقة وثيقة بين ما يعتبر واقعا وبين ظواهر اخرى في المجتمع . . . . . تميل تصرفات الانسان الى كونها كلاً منسجما منصهرا ، يستند الى نظرة خالية من التناقض فيما يتعلق بالاوضاع الخاصة وفيما يتعلق بالكون اجمالا »[1].

« فبدون هذا المخطط التفكيراتي [المتضمن مفهوم « الامة »[2] ومفهوم رسول الله][3] ما كان ليتحقق لا توحيد الجزيرة العربية ولا غزو الاقطار المجاورة »[4].

III ـ حكم عام

ـ والخلاصة ؟

على مستوى هدفه الكبير تبقى تعمياته تعبيرا عن امل بعيد المرامي اكثر منها مخططا علميا دقيقا ومحددا .

وعلى صعيد هدفه الاضيق يضيع واط بين عملية التنظير العلمي وبين القراءة الايديولوجية للتاريخ ـ بجميع ما تنطوي عليه هذه القراءة من شوائب .

ـع ذاته ص ١٦ .

« الامة اي المجتمع الكونفدرالي المستند الى فكرة دينية ، تمكنت اكثر مما كان بامكان اية كونفدرالية اعتيادية من اثارة اعر اعمق واخلاصات اقوى واعنف .

ـسول الله » وفر للامة قائدا تتعدى سلطاته حدود جميع الزعماء القبائليين . ودعمت بسلطة دينية فريدة لا يمكن ان وءها اي مناوىء .

و . مونتغمري واط . الاسلام وانصهار المجتمع العالمي لندن ١٩٦١ ص ٦٥ .

الدكتور ماجد فخري «وَاكتشاف الإنسَان العربي»

I ـ تمهيد

لم أتحقق مما للسطحية في التفكير من حسنات كما تحققت إثر قراءتي « أكتشاف الانسان العربي»[1] للدكتور ماجد فخري. يظن القارىء، من هذه المطلة الفكرية، انه يقرأ لفيلسوف معاصر خبر آراء المشاهير من رجال الفكر المعروفين وتطرق لمسألة عصرية وجدية معا . وينتهي من قراءة الموضوع وقد مر على اسماء ذات بريق من امثال جان بول سارتر وبروتاغوراس والمعتزلة والمتصوفة وغيرها تغمره نشوة غامضة من جرّاء ذلك ويسيطر عليه سحر يغري بالاطمئنان الى النتيجة حيث لا نتيجة . إنه لأوع مثال على السفسطة : ان توحي بأنك تقول شيئاً مهماً في الوقت الذي تقول فيه اشياء كثيرة ، وربما مهمة ، ولكن . . . . غير ذات علاقة محددة بالموضوع المدروس .

وعلى حسناته النفسانية تلك يبقى هذا الدرس كارثة علمية فلسفية لا يصح ان يتهاون مع امثالها من تحملوا مسؤوليات التوجيه العلمي الرصين لرجال مستقبل هذا الوطن ، بل لمطلق دارس مسؤول .

من زاوية العمق والجدية تشوب هذه الدراسة ، وربما صح فيها اكثر القول بانها مقطوعة إنشائية تستند على بعض المعارف التاريخية القيمة ولكنها لا تقدم موضوعة مسندة محددة وواضحة ، تشوبها ، نردد ، شوائب لا تغتفر .

---

(١) ماجد فخري ، **دراسات في الفكر العربي** ،دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٢٦٦ وما بعدها .

II « الاكتشاف » ؟

نبدأ بالبداية ، ماذا يعني « الاكتشاف » لدى « الفيلسوف » هذا ؟ ومن هنا تبدأ عملية تضليلنا من قبله . اعتياديا وفي اللغة العامية الشائعة أن تكتشف شيئا هو أن تبيّنه للعيان بعد أن تكون عوامل اخرى قد طمرته او غطت رؤياه . ان تكتشف هو ان تجد ما كان مفقودا .

وواضح ان من شروط هذا المعنى « للاكتشاف » هو وجود الشيء المكتَشَف ـ الوجود الذي يسبق عملية الاكتشاف . فالاكتشاف اذن ليس بالخلق من جهة كما وانه ليس بالتصور لوجود الشيء المكتشف من جهة ثانية. الأول هو خلق وهو عملية أقوى من الاكتشاف وبالتالي تتطلب مهارات ومقدرات عبقرية لا يتطلبها الاكتشاف والثاني هو مجرد تفكير وهو عملية اضعف من الاكتشاف وبالتالي تقتصر المهارات التي تتطلبها على صفات معينة للفكر او للمخيلة . الاكتشاف ، اذن هو منزلة بين هاتين المنزلتين : وتكتسب صفة التحدّي من قربها من عملية الخلق وتتنصل من كسل الخمول ورؤى الهوس التي تستولي على الاحلام الواعية(Day Dreaming) لبعدها عن منزلة التصور والحلم .

وبعد هذه المقدمة الرامية الى تحديد سلم للمقارنة نعود الى سؤالنا : ماذا يعني صاحب البحث المدروس « بالاكتشاف » ؟

« . . . ان الامم القديمة كالمصريين واليونان القدماء والشعوب السامية عامّة ، انما **اكتشفت الله قبل كل شيء** . »[1] .

طبعا لا يعني هنا الاكتشاف العلمي الذي هو ، على فكرة ، امتداد طبيعي ومشروع للاستعمال الاعتيادي والمعروف لكلمة « اكتشاف ». فهو ليس اذن ، العثور على شيء موجود ولكن غير معروف .

كما وانه لا يعني طبعا ، الخلق كما في « خلق الله العالم » .

ونرانا، هكذا مقودين ، الى الانكفاء **على انه المعنى الثالث** المشار اليه سابقا : التصوُّر . فاذا اردت ان تطلق على هذا التصور تعبير « الاكتشاف » فهذا من حقك . ولكن ، من حقنا عليك ، عندئذ ان تتكلف مشقة التوضيح حتى لا تضللنا فنعتقد انك تقصد مثلا اكتشافا علميا بينما انت تعني تصوراً

---

(١) المرجع ذاته . ص ٢٦٨ . (التوكيد لنا) .

وتزداد قيمة مطلبنا هذا منك عندما يتبادر الى الذهن ـ الامر القريب الاحتمال ـ انك انت نفسك مضلّل في ذلك . اذ انك ، لو تبينت ، ان اكتشافك ، هذا معناه لديك لما اضفيت عليه الاهمية التي تضفي . ربما كنت ترددت في بحثه . وبالتالي كنت كفيتنا عناء التفتيش عن معناه وعن وهن الفكرة الكامنة وراء بحثه .

يساعدنا على الاعتقاد ان هذا هو مقصودك من « الاكتشاف » قولك التالي :

« يدل على ذلك ما تحفل به اساطير هذه الشعوب القديمة ، كاسطورة جلجميش والاساطير الهوميريّة وسواها ، من ايغال في اسناد كل حدث من احداث الكون الى الآلهة وتعليل كل جانب من جوانب الحياة البشرية ، تعليلاً سماوياً ، فالسماء ، موطن الآلهة ، هي المسرح الذي تتمثل عليه جميع الاحداث الكونيّة والانسانيّة ، ولكل ما يحدث خارج السماء صلة او اصل فيها ، قد لا ينكشف لكل امرىء ولكنه ينكشف لذوي البصيرة النافذة على سبيل الوحي ، او الالهام . «فالكاذباب في يد صبية غررة ، نحن في يد الآلهة » كما يقول شكسبير في الملك لير ، « يقضون علينا تلهيًا وعبثاً » . « والعبد كالسيّد وعندما ينتهي الاجل يتساويان . الآلهة العظيمة . . . تجتمع ، حاما توم صانع القدر يرسم لهم المصائر » ، كما يجيب المتكلم جلجميش في الاسطورة البابليّـة . في هذه النظرة السماويّة الى الاشياء يفقد العالم المرئي طابعه ، الخاص ويصبح امتداداً للذات الإلهيّـة وميداناً للقدرة الخالقة ، فلا يرى الناظر كيفما التفت الا تجليّـا من تجليات تلك الذات . فاوقيانوس وغيا في الاساطير اليونانية ، او ابسو والارض في الاساطير البابليّـة ، هي الآلهة التي ينبثق عن تزاوجها كل شيء . وعشتروت وبعل ملوخ هي الارباب التي تهيمن على كل شيء ، في الاساطير الفينيقية . وحتى الآله الأوحد المتعالي يهوه كثيراً ما ينزل من عليائه ويختلط ببني البشر ، فيصارع يعقوب ويقف امام خباء موسى او يحل ضيفاً على ابراهيم . فبين السماء والأرض اذن تواصل لا ينقطع ، وبيد الآلهة مفتاح كل شيء ، ومن العبث أن يحاول الانسان الكشف عن الدوافع الخفية للمشيئة الالهية ، وما عليه الا التسليم بهذه المشيئة والامتناع عن مناقشتها الحساب واعتبار كل ما يجري في العالم السفلي (؟) نتيجة حتمية لما يرسمه الفضاء الالهي في العالم العلوي »[١] .

يتضح مما تقدّم أنّ « الاكتشـاف » تصف هنـا « النظـرة السماوية الى الاشياء » لا العثور على موجود غير معروف بالمعنى العلمي . وكثرت في هذا المقتبس ، وربما لذلك تمادينا باقتباسه ، كاملا ، الاشارات والقرائن على ما نقصد .

---

(١) المرجع ذاته ، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ .

ونمر الآن مرور الكرام على مستلزمات هذه النظرة ، وان كانت غير مسندة هي بدورها ، مثل التواصل بين العالمين ، العلوي والسفلي (؟) ، والتعليل المرفق به ، وعبثيّة مصيرنا بالنسبة لآلهة شكسبير ، والهيمنة على الحريّة الانسانيّة الى حد **تعطيلها** او اغراقها في بحر الارادة الالهية او الكونية ، وعقم العقل والمعرفة الانسانية بالنسبة للاسباب الكامنة وراء ما يقرر مصير الناس - « اي الدوافع الخفية للمشيئة الالهية » - نمر مرور الكرام الآن على جميع هذه القضايا ، على اهميتها ، لأنها غير ذات علاقة مباشرة بموضوع بحثنا ، ولكن ذكرها ، وان عابراً ، يصح ان يعتبر من جملة القرائن التي تثبت تصورنا بأن معنى « الاكتشاف » لدى المؤلف صاحب المقتبس يعني « التصور » .

واذا طلبت بينات اخرى على ذلك تجدها في المقتبس التالي :

« هذه المرحلة العريقة من مراحل الفكر البشري لا تلبث ان تنحسر امام مرحلة جديدة ترقى الى القرن السادس قبل الميلاد . في تلك الحقبة انفتحت عيون البشر للمرة الاولى على حقيقة[1] الوجود الكوني ، فاكتشف الانسان على شواطىء اسيا الصغرى الكون ، لا كامتداد لذات الهيَّة متعالية بل كحقيقة قائمة بذاتها[2] . وهذا هو المغزى الحاسم لمناداة طاليس الملطي بأن للموجودات جميعها أصلاً طبيعياً واحداً هو الماء . وعلى الرغم من سذاجة هذا القول ، فقد طرح طاليس من خلاله للمرّة الاولى ، كما يجمع مؤرخو الفلسفة ، مسألة كبرى قلبت التفكير البشري رأساً على عقب ، ألا وهي مسألة ما هو اصل الاشياء . ومع ان الاجوبة على هذه المسألة قد تعددت في العصور اللاحقة كل التعدد ، فقد انطوت جميعها على الايمان بأن للموجودات اصلاً واحداً يستطيع العقل البشري أن يكشف عنه وان للاحداث الكونية تعليلاً لا يستغلق على البصيرة النافذة »[3] .

وتزداد قناعتنا ، بناء على ما جاء في هذا المقتبس ، ونرجو ان تزداد قناعة القارىء كذلك بأن الكاتب صاحب المقتبس « يرادف » ، وربما من حيث لا يدري ، بين « الاكتشاف » و « التصور » .

ثم ان هذا الوصف للواقع التاريخي ، وان اخطأ تصوره « اكتشافاً » بالمعنى العلمي نيق ، يصف ان صح ، انتقال الفكر الانساني من « النظرة السماوية الى الاشياء » الى

بحار القارىء المدقق في استعمال هذا التعبير العلمي في اطار تغلب عليه الصفة الادبية او الشعرية . هذا مما يقوي الاعتقاد بجدية الكاتب من جهة وبالتالي بمدى ضياعه بين الاصرار على مطاليب العلمية والاستهتار من جهة ثانية .

يبقى هذا التعبير بقية من بقايا التفكير الوسيطي الذي لم تطله بعد مضامين التفكير العلمي المتعمق .

ماجد فخري ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٦٩ .

النظرة العلمانية ، وهو انتقال كانت له اسبابه . كما إن له تبعاته كذلك . ولذلك فهو من المنعطفات الكبرى في تاريخ الحضارة الانسانية .

ويبقى تقييم هذه الأسباب والتبعات ونتائجها الحضارية ، التقييم الدقيق والصحيح مسألة تتطلب الاستقصاء الجدي والرصين . وان يقال انها « قلبت التفكير البشري رأسا على عقب » لهو قول شعري غامض ومتهوس .

ثم ان المسألة ذاتها كانت مطروحة سابقا . « والنظرة السماوية الى الاشياء » يمكن ان تعتبر ، وبكثير من المصداقية ، جوابا عن هذه المسألة بالذات . الجديد في موقف طاليس ، واذا صح وصف المقتبس المدروس له ، هو في جوابه عن المسألة لا في طرح المسألة ذاتها . اذ الجواب « الماء » ، نقل محور البحث من السماء الى الارض . واهمية هذا النقل تبينت فيما تمخضت عنه لاحقا . انها فتحت الباب واسعا امام العلم الاختباري . فبدلا من الاتكال على التكهُّنات والتصورات اصبح الاتكال ، ومع هذه ربما ، يتكيءُ اكثر واكثر على البيّنة الموضوعية العلمية القريبة من متناول المعاملة الانسانية ومعالجتها المعالجة العلمية المسؤولة .

ومن هنا كانت بداية الانتقال من التفسير الثالث « للاكتشاف » وهو تفسير مضلل ، الى التفسير الثاني الذي هو اقرب الى الواقع التاريخي . ، ومن هنا تكون غلطة المقتبس المدروس ، واذا لم تكن مقصودة لتضليلنا ، فتجعلنا نؤخذ بتعابير علمية مستجدة بينما نحن نعالج الموضوع بذهنية القرون الغابرة ، غلطة من اعتقد انه يغيرّ طبيعة الخمرة بمجرّد تغيير الزجاجة التي توضع فيها. وان في هذا لمقداراً من السذاجة .

ويبدو ان المؤلّف وقع تحت سيطرة سحر هذه السذاجة حين يفتتح بحثه بالقول :

« قد يبدو الحديث عن اكتشاف الانسان مستهجنا في حقبة بات العالم فيها على عتبة اكتشاف الكواكب وغزوها »[1] .

انه يعتقد انه يبحث في اكتشاف الانسان . بالمعنى ذاته الذي يبحث العالم فيها في اكتشاف الكواكب وغزوها » ـ على ما هنالك ، كما بينا ، من فروق هامة جداً ، بين « الاكتشافين » .

ويزيد ، ليزيد في ضلالنا ، ويعبر عن المزيد من ضلاله :

« ولكن ليس في ذلك ما يدعو الى الاستهجان قط ، فاكتشاف الانسان لم يكن حدثا عارضا من احداث التاريخ القديم او نعمة ربانية هبطت على جميع شعوب الارض دون

(١) ماجد فخري ، المرجع المذكور ، ص ٢٦٦ .

استثناء . . »[1].

فكيف كان هذا الحدث ومتى حدث ؟ لم يقل لنا . لقد اكتفى بنفي تهمة الاستهجان ولم نعرف لماذا نفاها ـ مع العلم ان ما ذكر ـ نفى صفة « الحدث العارض » ونفى صفة « النعمة الربانية» عن اكتشاف الانسان لا تتضارب واستهجان الحديث عن ذلك الاكتشاف .

وسواء استهجنت الحديث عن اكتشاف الانسان ام لم تستهجنه تطالعك المقولة الجوفاء التالية :

« فمن هذه الشعوب (اي جميع شعوب الارض) من لم يكتشف الانسان الا منذ قرون معدودة ، ومنها من لم يكتشفه بعد ، ومنها من قد لا يكتشفه ابدا »[2].

المقصود من هذا طبعا ، رد تهمة الاستهجان . ولكنه عند التحقيق ليس بالرد المقبول اذ من المعقول ان يبقى الاستهجان بالرغم من هذه المقولة العامة التي لا تفيد الا القليل القليل . هذا مع العلم ان افتراض الاستهجان هو افتراض مفتعل من قبل المؤلف ـ ذلك لانك قد لا تستهجن هذا الحديث ابدا .

بالفعل اننا ممن يعتقدون بان لهذا الموضوع نكهة جديدة باقية على الزمن ـ خصوصا من زاوية معالجته معالجة حضارية ترتبط بالنظر اليه من زاوية فلسفة اجتماعية متكاملة ومتطورة مع متطلبات الحضارة الانسانية المتطورة هي بدورها . على كل ليس هذا مقصود المقتبس المدروس ـ لنرجع اليه ، محاولين ، بقدر الامكان ، تفهم ما يقوله ودوافعه الكامنة وراء هذا القول .

يقول : « فماذانعني باكتشاف الانسان هذا ؟ »[3].

ويقسم جوابه على هذا السؤال ثلاثة اقسام . ولكن بحثها ينتقل من معضلتنا الاولى ، التمعن بما يريده المؤلف من مفهوم « اكتشاف » ، الى معضلتنا الثانية ، التبحر في مطاليبه من مفهوم « الانسان » . نشفع بالبحث هذا وبالباحثين الارتباط العضوي بين القضيتين . ولذلك فلا حرج لدينا من هذا الربط ـ على ان يتنبه القارىء ، بغية الوصول معنا الى نهاية واضحة اكثر ما يمكن ان يكون وضوح في موضوع كهذا .

نكرر هنا قولنا السابق ، وما يلي يعتبر من جملة البينات التي تدعمه ، ان « الاكتشاف » المعني ، من قبل المؤلف هو « التصور » ، وقد يكون هذا تصورا مدعوما

---

(١) المرجع ذاته .
(٢) المرجع ذاته .
(٣) المرجع ذاته ص ٢٦٦ .

بالفلسفة والاسباب الفكرية ، لا « الاكتشاف » العلمي بمعنى العثور على موجود كان غير معروف .

أما تعليقاتنا فيما يتعلق بمفهوم « الانسان » فنؤجلها الى القسم الثاني من هذا البحث . يقول :

« نعني بذلك اولا الوقوف على حقيقة الانسان بما هو انسان ، اي على حقيقته الجوهرية » .

.... ككائن قائم بحد ذاته » .... او الخاصية الجوهرّية للكائن الحق هي الهـوّية ... هي الموجود القائم بذاته ... » .

ويخلط على كونه فيلسوفا بين الكينونة والمهمة حيث يقول في معرض السؤال ذاته :

« وعوضا من ان يكون غاية بحد ذاته يصبح وسيلة او اداة او سلعة وحسب ، ... » [١]

وواضح ان الاكتشاف الذي يعنيه المؤلف المدروس ليس الاكتشاف العلمي الذي يبدأ بمراقبة موضوع الدراسة ثم يسجل ما يتراءى له من بيّنات ذات علاقة بالموضوع ثم يستنتج منها بناء على قواعد متعارف عليها ومؤتمنة ما يصحح استنتاجـه . لو كان يتـرك العنان لمثل هذه التجارب والممارسات العلمية لما قال مثلا : « ككائن قائم بحد ذاته » . ذلك لانه قد يتبين بناء على الاستقصاء العلمي ان الانسان ليس « بالكائن القائم بحد ذاته » . ولما قال مثلا « والخاصة الجوهرّية للكائن الحق هي الهوية .... هي الموجود القائم بذاته » . فماذا لو تبين ، استقصائيا علميا ، ان الانسان هو غـير ذلك ؟ هل يعيد المؤلف موقفـه من هذه « الشروط التعجزيّة » . ؟

هذه من بقايا التفكير الفلسفي الميتافيزيكي القديم والوسيطي ، ويجبهها من زاوية الفلسفات المستحدثة السؤال : ماذا تعني بالضبط وعمليا ؟ ويصبح هذا السؤال تحديا لا تقدر على مجابهته اذا ما اجبر السائل على ترجمة السؤال وبالتالي الجواب الى بيّنات علمية تستند سابقاً ام لاحقاً الى التجربة الانسـانية . وتخسر هذه الشروط ، عندئـذ ، قيمتهـا فتنقلب من « تعجيزية » الى « لا مغزوية » .

المهم هنا ان « الاكتشاف » الذي يعنيه المؤلّف ليس سوى اكتشاف لتعريف معين للانسان ـ انه محاولة على مستوى النظرية وحسب .

ولا يغرنك في هذا الاطار ما يوحي بان الانسان المقصود هو الانسان المعروف منك ومني عبر التاريخ . يبقى استنتاجنا صحيحاً وبالرغم من تلك الاشارات التاريخية ـ واذا دلت هذه الاشارات على شيء ، وقد تدل على اكثر من شيء فمما تدل عليه ضياع المؤلف بين الاختباريّة والاعتباطيّة ـ وان دعمت هذه الاعتباطيّة ، فخففت من شوائبها ،

(١) المرجع ذاته .

استنجاداتها بلغة الفلسفة القديمة والوسيطة العريقة :

« نعني بذلك اولاً الوقوف على حقيقة الانسان بما هو انسان ، اي على حقيقته الجوهريّة التي تختلف اختلافاً قاطعاً عن حقيقته العرضيّة واحواله الطارئة والوضع الذي ارتضاه له المجتمع اتفاقاً وعرضاً . وفي الادراك العرضي للانسان ، وهو الادراك الذي ما زال سائداً في عدد من المجتمعات اليوم ، يبدو الانسان كذات مسخّرة او ككائن مضاف ، لا يكتسب وجوده معنى إلا بالاضافة الى عشيره او سلالة او طبقة او مذهب ديني او سياسي ما ، او بالاضافة الى قدر من المال او المتاع الذي قيض له اقتناؤه والذي يقاس قدره وقدر سائر الناس به . وبذلك يفقد الانسان قيمته الجوهرية ، وعوضاً عن ان يكون غاية بحدّ ذاته يصبح وسيلة او اداة او سلطة وحسب ، وعوضاً عن ان ينظر اليه ككائن قائم بحدّ ذاته ، ينظر اليه كجزء من أمّة او طائفة او طبقة ، اوكمالك لمتاع ما او وسيلة لغاية ما . والخاصّة الجوهريّة للكائن الحق هي الهويّة ، لا الملكيّة ولا الاضافة ، هي الوجود القائم بذاته ، لا العرض او النسبة ، لأن العرض لا يقوم قط مقام الجوهر ، بل يلحق به او يخصصه . وكل من يقتصر على العرض في بحثه عن حقيقة الاشياء او في إقامة العلاقات الانسانية مع من عداه من البشر لا بُدّ ان يدرك يوما ما أنه لم يظفر من حقيقة الموضوع بشيء ، كالباحث عن الذهب يكتفي باللمعان او كالباحث عن الماء يكتفي بالسراب »[1] .

فالمقابلة هنا هي بين الحقيقة الجوهرية والعرض وبين الغاية والوسيلة . وليس واضحا ما هو غرض المؤلّف من العرض والوسيلة ـ خصوصاً في حقل المعرفة . هل هو ينفي الاكتفاء بها والاقتصار عليها او التوسل بها أم انه يحذفها حذفا كاملا مضللة وغير ذات جدوى ؟ الموقف الأول قد يكون مقبولا ، لو بين كيف تتم العملية وكيف تكمل على طريقة مؤتمنة . اما الثاني ، فرفض للتواصل بين التجربة العادية والعلم . ولا نعرف غير هذا التواصل مسلكاً للمعرفة . والمؤلف لا يتكرم بالكشف عنه .

وننتقل ، في القسم الثاني في تعريفه « للاكتشاف » الى مقابلة ثانية . هذه المرة هي بين الفرد والجماعة .

« ونعني بذلك ثانيا ان الانسان ، بما هو انسان ، القوة الفاعلة الكبرى في التاريخ ، وكل ما عداه فوسيلة هو الاصل وكل ما عداه ففرع . فاذا تصفحنا تاريخ البشرية تبين لنا ان كل انتصار وكل اكتشاف[2] وكل فتح ، انما كان فعلا من افعال الانسان بما هو انسان . اي الفرد البشري الباحث في ثنايا ذاته عن اسرار الوجود والمتطلع ابدا نحو افاق جديدة من الرؤيا او الابداع . فالمثل الخلقية او الروحية الكبرى لم تكن قطمن ابداع الجماعة او اختراعها بل من ابداع بني « نبأ » او « نبغ » او « نبه » في قومه كما يقول فقهاء اللغة ، او من ابداع حكيم استطاع ان يحكم حكما صحيحا على طبيعة الفضيلة أو الحق »[3] .

---

(١) المرجع المذكور ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

(٢) يجدر بالقارىء ان يتمعن بمعنى « اكتشاف » هذه ، وهي على الاغلب تعني الاكتشاف «العلمي لا « الاكتشاف » كما يفهمه المؤلف .

(٣) المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٦٧ .

وهنا ايضا تتكرر المأساة الفكرية التي اشرنا اليها سابقا والتي يعاني منها المؤلف . ولذلك فليس من الضروري تكرار بحثها .

وفي القسم الثالث من تعريف المؤلف للاكتشاف تجابهنا زيادة عما تقدم . خطيئته التشريع المنهجي وبأكثر من معنى وعلى اكثر من صعيد . يقول :

« ونعني بذلك ثالثا ان للوجود الانساني في الكون معنى يمكن ادراكه وغاية يمكن تحديدها »[1]

هل للوجود الانساني في الكون معنى ؟ واذا كان له معنى فهل يمكن ادراكه . هذان سؤالان مختلفان . وهل للوجود الانساني غاية ؟ واذا كانت له غاية هل يمكن تحديدها . وهذان سؤالان مختلفان . واذا كانت الغاية شيئاً والمعنى شيئاً آخر وخصوصاً بالنسبة لهذا الوجود الانساني ، اصبح لدينا اربعة اسئلة ضخمة تستحق الاستقصاء والبحث هذا من الزاوية العلمية والمنهجية المؤتمنة ـ ولا تصح الاجابة عن اي منها قبلياً .

وبشطحة قلم او بسحر ساحر يشرع[2] المؤلف بالنسبة لاجوبتها الاربعة تشريعا سريعا لا بد ان يخيب امله وظنه .

ويتمادى في التشريع وفي الدوران في حلقة فكرية مفرغة حيث يزيد ، وربما لاعتقاده ان الزيادة هذه للتوضيح :

« فليس وجوده اذن صدفة او عبثا ، وليست الغاية التي وجد من اجلها سرا مستغلقا لا سبيل الى استكناهه : بل على العكس ، لوجوده هذا معنى يمكن الوقوف عليه ومن ورائه غاية يمكن الاحاطة بها . فاذا صح[3] ذلك لم يكن من حقه ان يستسلم للقدر استسلاماً اعمى او يسلس قيادة للشهوة ، كما لو كان العوبة في يد القدر او عبدا من عبيد الشهوة ، شأنه في ذلك شأن الجماد او البهيمة »[4].

فالقسم الأول من هذا المقتبس هو ترداد غير ذي فائدة منطقية للموضوعة المطروحة ـ ذات الابعاد الاربعة ـ الاسئلة الاربعة ـ وبالتالي فتكرارها عبء منطقي وعلمي ثقيل .

---

(١) المرجع ذاته ، ص ٢٦٨ .

(٢) راجع لتفصيل هذا المفهوم وتوضيحه من الزاوية المنهجية . المنهجية والسياسة للمؤلف طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، بحث « التشريع » .

(٣) حبذا لو تمعن المؤلف في التبعات الخطيرة المترتبة على اخذ هذا الشرط جديا . ولكن يظهر انه يستخف به استخفافا كبيرا . او ، بالمقابل ، انه اما يجهل ، تبعاته الخطيرة ، واما يستخف بها . وهو على كل هذه الاعتبارات ملوم .

(٤) المرجع ذاته ، ص ٢٦٨ .

والشرط « فاذا صح ذلك » . . . تحفظ جوهري وترتبط به ،علميا ومنهجيا ، تبعات هامة جدا . وحبذا لو اهتم به المؤلف فاستعمله ، لا ككليشية غير ذات مغزى ، بل كمطلب يقرر على تقرير صحته الكثير من مواقفه . ولكنه ، وللأسف ، مرَّ به ، وربما لأنه ليس العالم الذي يزن كل ما ينطق به الوزن الذي يستحق ، مرور المستلشق .

والقسم الثالث والاخير من هذا المقتبس تشريع آخر - نوع من فرض الفكرة التي يراها المؤلف مناسبة على الناس جميعا . استنسبوها هم لأنفسهم ام لم يستنسبوها . وفي هذا اغتصاب غير مبرر لحريتهم - هذا اذا كانوا احرارا . واذا كانوا كذلك « رفضوا لتشريع المؤلف حتى وان اتهموا بالاسفاف الى مستوى يصبح عليه « شأنهم في ذلك شأن الجماد او البهيمة » . او ليست تتضمن الحرية ، لدى من يتمتع بها ، حقه في تقرير مصيره - حتى وان كان في هذا التقرير تحديا « للتخطيط الغائي » على لغة ارسطو ، للكون ؟ ومن يدري ، ربما كان في هذا التقرير المنطوي على امكانية المتحدي تلك ، معنى الانسان الحرّ وبعضا من غاية وجوده ، ان لم يكن كلها .

واننا وان كان هذا مذهبنا ، فاننا نربأ بان نفرضه على غيرنا فرضا - خصوصا وأننا نعتقد مخلصين بان وصولنا اليه تدعمه المنهجيّة المؤتمنة والمبادىء العلميّة المتعارف عليها عالميا[1] . ومن هنا تكبر غلطة من يسد عليها منافذ التحرك بحرية - خصوصا وان كانت وسائله اما مخطئة واما قديمة اثبت التاريخ عقمها .

وتبلغ اخطاء المؤلف المدروس ذروتها ، بالنسبة لهذا الموضوع حيث يقول :

« والنتيجة المنطقية لكل ذلك ان ماهية الانسان ومعنى وجوده ينحصران في كلمتين : عقل وحرية . بالعقل يدرك المرء حقيقته والمعنى النهائي لوجوده ، وبالحرية يتحكم بقوى القدر او الطبيعة ويعلن استقلاله عن سلطان الهوى او الشهوة وقدرته على اثبات وجوده كذات مستقلة عن القوى الخارجية التي تتحكم بكل ما ليس ذاتا عاقلة او حرة »[2] .

---

(١) لتوضيح هذه الدعاوي راجع :

ملحم قربان : (١) الحقوق الانسانية .
(٢) « الاخلاق والمجتمع »
(٣) المنهجية والسياسة
(٤) اشكالات .
(٥) الواقعية السياسية .

(٢) ماجد فخري ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٦٨ .

اذا كانت كلمتا العقل والحرية تشتملان فعلا على ماهية الانسان ومعنى وجوده ، فلماذا يكون هذا استنتاجا منطقيا ؟ هكذا يعرف المؤلف المدروس « الانسان » مقتفيا آثار الاغريق ومن سار على مسارهم . كان من الاسهل عليه اذن كما على القارىء ان يتواجه وحقيقة الامر هذه : تعريف الانسان بماهيته ومعنى وجوده . لماذا كل اللف والدوران حول كل ذلك ومناورة « والنتيجة المنطقية لكل ذلك ؟ » .

ويبقى هذا احتمال تفسير لما قام به المؤلف . ولكنه يصطدم بدعوى « الاكتشاف » . اذا صح الاحتمال المذكور ضرب هذه الدعوى فاسقطها . اذ ليس هذا التعريف للانسان « بالاكتشاف » المستحدث . لقد سبق المؤلف اليه حكماء الاغريق .

احتمال آخر يطرح نفسه . وهذه المرة من زاوية أن « الاكتشاف » المحكي عنه هو « اكتشاف » بالمعنى العلمي الاصيل . فاذا كان هذا هو الاقرب الى ما يعنيه المؤلف ثبتت له شرفية المحاولة المستجدة والمتكئة على مثل ما يجري في العلوم الطبيعية . غير ان هذا الاحتمال الاخر يصطدم بعقبة ضخمة ـ « النتيجة المنطقية » . اذا كان العقل والحرية واقعان يكتشفهما الانسان الباحث عن نفسه ، فكيف يصحّ ان يكون التعرف اليهما استنتاجا منطقيا من مقدمات قد يحار العلم في مطالب التحقق من صحتها او خطئها ؟

ثم هب ان انسانا عاقلا ادرك ان المعنى النهائي لوجوده يتمايز ، يختلف او يتضارب مع ما سبق وقرر المؤلف فأي « معنى نهائي للوجود » يستحق الافضلية والاولوية ؟ .

وهل هذا هو معنى الحرية ـ « ان يتحكم بقوى القدر او الطبيعة ويعلن استقلاله عن سلطان الهوى والشهوة وقدرته على اثبات وجوده كذات مستقلة ، عن القوى الخارجية التي تتحكم بكل ما ليس ذاتاً عاقلة او حرة » ؟ فهل مبدأ الجاذبية مثلا هو من عداد تلك القوى التي ينبغي على الحر المحكي عنه ان « يثبت وجوده كذات مستقلة » عنها ؟ يصعب علينا ان نقبض هذا الكلام او ان نحمله على محمل الجد .

III « الانسان » ؟

« ننتقل الان لنذكر ، بايجاز كبير ، بالصعوبات المنهجيّة والشوائب الفكرية التي يتألم منها مفهوم المؤلف « للانسان » .

انه لم يزل في تفكيره كلاسيكيا تقليديا . يتكلم عن نموذج للانسان ـ النموذج الذي متى عرفت صفاته الأولية ـ حتى لا نقول « جوهره الذاتي » او « حقيقته » ـ يخوله التعميم فيما يصح عليه ، على جمع الناس . ليست بكلمات ثانية ، هنالك فوارق بين علي وسعيد

وسمير ، وبصفتهم اناس ، ـ فوارق تستحق الاهتمام التنظيري ـ ما يصح جوهرا ، على احدهم ، او بالاحرى على نموذجهم ، يصح عليهم جميعا .

والغريب أن فخري يتبنى هذا **الموقف** ويصر في الوقت ذاته على ان الحرية هي جوهرية في مفهومه للانسان . ربما ساعده على ذلك مفهومه « للانسان » **نموذجا لا يحق** « للانسان الفرد ـ علي سليم وماهر ان يتخطى حدوده التي ترسمها الطبيعة . هنالك « مَشد » تضعه الطبيعة على طرق الانسان بصفته انساناً ـ ولا يحق للانسان كفرد ان يمزّق ضغوطه ويتحرر منها : « لم يكن من حقّه ان . . . »[1] .

أوليس هذا ضربا من الغبن اللاحق لحقوق الحرية والانسان الحرّ ؟[2] .

وهكذا ، ولنتذكر موقفاً سابقاً ، نرى المؤلف يعطي الحريَّة ، بيد اكثر مما تستحق حيث يقول :

« وبالحرية . . . يعلن . . . قدرته على اثبات وجوده كذات مستقلة عن القوى الخارجية التي تتحكم بكل ما ليس ذاتاً عاقلة أو حرة »[3] ويأخذ منها بيد اخرى ما تستحقه بالفعل : تقرير مصير صاحبها ـ خصوصا اذا كان هذا التقرير مصحوباً بارشادات العقل ـ عقله هو بالذات . فأية مفارقة هي هذه ؟ واي ضلال ؟ ولكن هنا ايضاً العلة في جهل المنهجية المؤتمنة ، او اذا فضلت ، تجاهلها . وسعاها الا تكون اقسى وادهى .

IV « الانسان العربي » ؟

وما صح ، تعليقا ناقداً على « الانسان » يصح ، وبذات القوة المنطقية ، على « الانسان العربي » . الاثنان من الكليات . والاهم من زاوية المنهجية العلمية والفلسفة التي تعطي الحرية استحاقها ، هو الانسان الفرد حيث تجد الحرية الاصيلة[4] مستقرها الامن ومسرحها الارحب للتعبير عن ذاتها تصرفات مسؤولة تخضع للدراسة العلمية والتقييم المنهجي .

---

(١) ماجد فخري ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٦٨ .

(٢) اننا نسوق هذه التهمة لجميع المدارس الفلسفية التي سادت الفكر الحضاري الانساني حتى اليوم . وهذا من مضامين اكتشافنا للتشريع المنهجي ، راجع لنا المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ .

(٣) ماجد فخري ، المرجع السابق ذكره ، ص ٢٦٨ .

(٤) ملحم قربان :

2— *Chapel* Talks, forward by Prof. John Wild)

1 ـ الحقوق الانسانية ،طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٦٩

ويبقى السؤال هل اكتُشِفَ « الانسان العربـي » ؟ يقول فخري جوابـا عن هذا السؤال :

« ومع ذلك فثمة فئات ثلاث في تاريخ الفكر العربي الم ت بحقيقة الانسان وعملـت على الذود عنها وفتحت امام الانسان العربي ابوابا من الرؤيا والابداع كانت موصدة في وجهه هذه الفئات هي المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة »[1].

واذا تبادر الى ذهن القارىء أن هذا الجـواب ، او بالاحـرى هذا الاطـار العـام للجواب يتضمن جواباً ايجابياً عن السؤال المطروح ، اذن لقد بالغ القارىء بالتفاؤل . يرده الى الموقف الصحيح المقتبس التالي :

« بقي ان نتساءل عن مغزى هذه التأملات الفلسفية . . . وسنقتصر من هذه المقترحات على خمسة نعتبرها جديرة بعناية القارىء بوجه خاص »[2] .

ولما كنا من المعنيين بالموضوع دعنا نقيم « جدارة هذه المقترحات الخمسة » ، علنا نجد فيها ما يستحق الاهتمام .

لنستعرضها بتمعُّن وتدقيق

« ١ . على الانسان العربي اليوم ان يستمر في البحث عن حقيقة ذاته بجرأة وبصيرة واقدام . . . »[3] .

هذه وصية تقوي من معنوياتنا وتهيء لنا جو البحث الصالح ، بمعنى من معانيه ، ولكنها لا تساعدنا في هذا البحث على الاطـلاق . انهـا خارج الموضـوع . ونتقصر في اقتباس هذه المقطوعة لان الذي يورده فخري فيها يدل على ضياعه من جهة وقد كثرت بيناتنا عليه ، ويدخل في نطاق التبشير الذي يتناول **نتائج** نجاحنا في البحث المقصود بينما نحن نفتش في **أسباب** نجاح هذا البحث . نحن في معرض التعـرف الى **العلل** ، كما يوحي فخري ذاته باقتراحاته ، وهو وبالرغم من ذلك ، يقفز ، وربما لجهله بهذه العلل ، الى التبشير بفوائد ، واذا شئت بمغالطات ، **المعلومات** . اسمعه يقول مثلاً :

« وعليه ان يدرك ان هذه المعرفة هي الخطوة الاولى على الطريق المفضية الى معرفة حقائق الاشياء وانها بالاضافة الى ذلك سر كل حرية وخلاص وانتصار »[4].

---

(١) ماجد فخري ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٧٣ .
(٢) المرجع ذاته ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .
(٣) المرجع ذاته . ص ٢٧٧ .
(٤) المجع ذاته .

فتأمل !

« ٢ ـ وعليه ان يدرك ايضا ان الشعب الذي لم يكتشف حقيقة الانسان . بما هو انسان ، ليس شعبا بالمعنى الاصيل . فمن المقومات الجوهرية للشعب الحق ان يكون شعبا واحدا ، لا عدة شعوب : . . . »[1] .

ويصح في هذا « المقترح » ما صح في السابق من نقد وتقويم . فلنستغن عن ترداده .

« ٣ . كذلك ينبغي ان يدرك العربي ان اكتشاف حقيقة الانسان شرط لازم لاكتشاف حقيقة العالم الموضوعيّة »[2] .

وهل شذ هذا عما درج عليه فخري في المقترحين السابقين ؟ الاخطاء المنهجية ذاتها تتكرر وكذلك ، بالتالي ، المغالطات الفكرية ـ فتصبح النصيحة جوفاء .

« ٤ . وفوق ذلك ينبغي ان يدرك ان اكتشاف حقيقة الذات منوطة باكتشاف ماهيّة الانسان العقليّة . والانسان ، كما راينا ، عقل وحرية قبل كل شيء »[3] .

وماذا في هذا « المقترح » غير الدوران في حلقة التعريف الاعتباطي الكلاسيكي الاغريقي للانسان ـ التعريف المردد ببغائيا دون تسليط ما حققته الحضارة الانسانية المستحدثة من قيم ومبادىء واعتبارات على مضامينه ؟ وبقيته ؟ تعود لتغرق في اوحال الشوائب المار ذكرها . استمع الى المقطع التالي منها .

« فما لم يتح للعقل ان يتنفسّ هواء الحرية والانعتاق اختنق ، ومتى اختنق العقل اختنق المجتمع واختنق الانسان ولم يبق للحياة معنى مفهوم »[4] .

ومن يقول بعد ذلك ، ان الفلسفة ، او دراستها بادنى درجاتها ، ليست هي طريقة الحكمة ؟

« ٥ . واخيرا من الشروط الاولية ، اللازمة لاكتشاف الذات ، التي لا تتقدّم من دونها الشروط السالفة الذكر ، الخلوة والاناة »[5] .

---

(١) ماجد فخري ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٧٧

(٢) المرجع ذاته ص ٢٧٨ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٢٧٩ .

(٤) المرجع ذاته .

(٥) المرجع ذاته ، ص ٢٨٠ .

رحم الله افلاطون . كانت غاية المعرفة الفلسفية القصوى لديه هي التأمل في عالم المثل . وها نحن نرجع بعد كذا قرون من معاناة البشرّية للحضارة الانسانية ولما انجزته تلك الحضارة من مآثر لنغرق انفسنا في بئر « الخلوة والاناة » افضل طريق وانسب خطوة في محاولة معرفة « كل » الاشياء . فيا بؤس مصيرنا !

واذا خامرتك شكوك في ترجيعي لهذا المطلب الى الحكمة الافلاطونية كما تجلت في الجمهورية استمع الى التالية :

« وابلغ وجوه التروي هو الرويّة ، اي التأمل الهادىء والطويل في ذواتنا وفي كل ما يحيق بنا ، والبحث بدقة وعناية عن كل ما هو خليق بطلب الانسان وتمنايته : عن الذات ، عن الوجود ، عن الموضوع ، عن الاخر ، عن العالم . عن كل شيء »[1].

ونكاد نسأل « وحتى عن المثل الافلاطونية » ؟ ام ان في ذلك انكفاء على « النظرة السماوية » ؟ حبذا هكذا انكفاء بالنسبة الى الايحاءات المظلمة التي يوحي بها « التأمل الطويل والهادىء » في ذواتنا وفي كل ما يحيق بنا». إنها، على الارجح لحالة مرّضية هذه الحالة .

V ـ الاستنتاج ؟

« اما مقالة « اكتشاف الانسان العربي » التي ختمنا بها هذه الدراسات ، فتعرض لمسألة ذات شأن هام في تاريخ الفكر الفلسفي العام ، وهي بزوغ فكرة الانسان ، بما هو انسان ، ومتضمنات هذه الفكرة واهميتها بالنسبة الى تطور الفكر العربي والمشاغل السياسيّة والخلقية التي تَهِمُّ المفكر العربي اليوم »[2].

هكذا يقدّم المؤلّف نفسه هذه المقالة للقارىء . وانه لتقديم صحافي دعائي على الاغلب . وبسبب ذلك ، ربما ، يأتي سطحيا وشاملا الى حد أنه يعجز عن قول شيء محدد . انه يحاول ان يقول اشياء كثيرة ولكنه ينتهي ، وربما لذلك ايضا ، ينتهي بان لا يقول شيئاً هاماً واحداً ذا تأثير عملي هام . وهكذا يصح فيه القول المأثور « من طلب الزيادة وقع في النقصان » . فهل تحق لنا محاسبته والحالة هذه ؟

فبماذا يعد القارىء ؟ « بالتعرض لمسألة ذات شأن هام في تاريخ الفكر الفلسفي العام ، وهي بزوغ فكرة الانسان ، بما هو انسان » . سلمنا بان لهذه المسألة شان هام في

---

(١) المرجع ذاته .
(٢) المرجع المذكور ص ٩ .

تاريخ الفكر الفلسفي العام . ولم نعرف ما هو هذا الشأن بالضبط وعلى وجه التخصيص .

« وفكرة الانسان ، بما هو انسان » ماذا تعني بالضبط ؟ وهل هذه الفكرة من مشاغل الانسان المعاصر ؟ هل يصح ان تكون من مشاغله الاصيلة بهذا التعريف العام العالق بين ارض الواقع وسماء المثال ؟

« ومتضمنات هذه الفكرة » ما هي ؟

ثم ما هي « اهميتها بالنسبة الى تطور الفكر العربي » ؟

ومن يجرؤ على تعداد ، مجرد تعداد ، « المشاغل السياسيّة والخلقية التي تهم المفكر العربي اليوم » ؟ وهل هنالك « مفكر عربي اليوم » كمثال يحتذى؟ .

وكيف تربط بشيء من المسؤولية ، بين تلك المشاغل واهمية تلك الفكرة المحوريّة للبحث « فكرة الانسان بما هو انسان » .

ان القليل القليل من المنهجيّة المؤتمنة يظهر الضياع الفكري او الاستلشاق بالقضايا المذكورة بلفتة سريعة الى مثل هذا المخطط .

تبينّ هذه التهمة وتدعم هذا الاستنتاج حجج فخري المضللة ومتاهات عموميات افكاره .

يوسف ابش والنهضة الإسلامية

١ ـ تقديم :

تتجاذب يوسف ابش وهو يعالج موضوع النهضة الاسلامية في عصرنا هذا ، عصر التحديات ، تياراتٌ متناقضة تقلق عليه صفاء تفكيره كباحث عالم الى حدّ تورطه معه بمغالطات يلام عليها حتى الداعي الايديولوجي :فكم بالحري مدّعي العلم والمسؤولية .

يزيد في اهميّة هذه التناقضات ،التي لا تعدو كونها تعبيرات ومؤشرات لما يختلج في خفايا تفكيره من ضياع ـ ام انه يلعب بحذق ومهارة على أكثر من حبل؟ـ عندها تصح فيه تهمة البهلوانية الفكريّة ـ يزيد في اهمية هذه التناقضات كونه اختير ، للاسهام في برنامج يعطى في دائرة الدراسات الاسلاميّة والمسيحيّة داخل كلية اللاهوت في جامعة القديس يوسف . « **والدائرة وحيدة** من نوعها في **لبنان وربما في الشرق الاوسط**» .

« يقول البروفسور يوسف ابش استاذ الفكر الاسلامي في الجامعة الاميركية وفي الدائرة عن فائدتها : **اصبحت الحاجة** ملحّة ان تتعرّف هاتان الثقافتان الموجودتان اليوم في الشرق الاوسط الى تحدي « **العصرنة** » **على حقيقته** وان تقدما الردود الاسلامية والمسيحية على القضايا الحيوية التي تواجه الانسان المعاصر »[1] .

كلام جميل ومهمّة صعبة تستحق الاهتمام . ويتبع ما هو اجمل منه : « . . . وتتخذ الجامعة اليسوعية هذه المبادرة لانها تنسجم تماما مع مهمتها كما حددها ميثاقها حيث تشير المادّة الرابعة منه الى ضرورة العمل على « **ازدهار القيم الانسانيّة** » . . . فتبقى

(١) «دائرة الدراسات الاسلامية والمسيحية » تعطي الحقائق الأزليّة في التراثين » ، **النهار** . الجمعة ١٦/١١/١٩٧٩ ، ص ١١٠ ، التوكيدات لنا .

الجامعة عندئذ متجاوبة مع القضايا الاساسيّة التي تواجه النـاس في ما يخصّ **المعنى الاسمى للحياة** . وهذا يؤدي الى الاعتراف بالله الذي يتجاوز كل القيم الانسانية ويعطي للحياة معناها الكامل ويتضمن **الحرية الانسانية** أمام جميع الضغوط »[1] .

الغاية والأهداف كبيرة ونبيلة . والمهمّة صعبة جدّا . فهل امثال يوسف إبش اهلٌ لها ؟

إن الجواب الشافي والكافي على هذا السؤال يقع خارج حدود هذا البحث . ثم انهما ـ السؤال والجواب معاً ـ يأتيان في آخر لائحة الاهتمامات التي يوليها هذا البحث اهمية تذكر . من اولويات هذه الاهتمامات التعرف الى « تحدي » « العصرنة » على حقيقته » خصوصاً كما يجبه المسيحية والاسلام . ومنها كذلك التعرّف الى « القضايا الحيويّة التي تواجه الانسان المعاصر » . ومنها أيضاً ضرورة العمل على « ازدهار القيم الانسانية » .

٢ ـ الحرّية

في هذا الإطار الحضاري الهام ، ومن شرفة تحدي « العصرنة » « للثقافتين » المسيحيّة والاسلامية ، ومن مطمح التصدي المسؤول لهذا التحدي تأخذ مشكلة الحريّة معنى خاصا واهميّة بالغة .

فما هي تصورات البروفسور المذكور بالنسبة لهذه المشكلة ؟ هكذا يختتم بحثا له يطالها باختصار :

« وهناك ايضا حاجة الى **تصور كامل لنظام الحكم** الصالح في الاسلام ، فمهما تكن قيمة النظام التربوي والنظام الاقتصادي فان **نظام الحكم** يبقى على مستوى كبير من الاهمية .

هناك قول يقول : « ان اكبر طبيب للجسم الحي هو الجسم الحي نفسه » اما دور الاطباء فانه ثانوي بالقياس الى دور الطبيب الاكبر . لا يشفى المجتمع من امراضه ما لم يتمكن من ايجاد الادوات والنظم التي **تضمن** تغلبه على أزماته الملحة .

فالحرية وحدها تجعل من الجسم الاجتماعي طبيب نفسه وتدل القادة على نوع الشكوى وموضوع العلة ليلعبوا الدور الذي يلعبه الاطباء في مداواة العلل .

بدون هذه الحرية . لا سبيل امام مجتمعنا للنهضة والرقي . ان اقسى ما نعانيه في وقتنا الحاضر ومن جراء **غياب الحرية هو الحالة** التي اختصرها لكم كما اختصرتها من قبل لنفسي .

---

(١) المرجع ذاته ـ التوكيدات لنا .

« ان كل خير قائم في العالم الاسلامي لا ضمان لنا على استمراره ، وكل شر قائم فيه لا ضمان لنا على زواله ! »[1] .

إن الربط بين الحريّة ونظام الحكم هو من الامور التي يتميز بها الاتجاه المعاصر لبحث الحريّة . وكذلك بحث النظام السياسي .

أما مطلب « التصور الكامل » لمطلق نظام فهو انكفاء على مطالب تميّز بها الفكر الوسيطي .

ونلمس هنا مثلاً واحدا ، من عدة ، يبين تأرجح « البروفسور » المذكور بين التيار الحديث للفكر الحضاري المعاصر والتيار الذي يتلمس الدفء والاستقرار في تقاليد القرون الوسطى التقليدية . وكذلك تفتيشه على ما يضمن شفاء المجتمع من امراضه .

ورؤية السياسة الاجتماعية من زاوية الطب تقليد يرجع الى افلاطون الاغريقي ولهذه النظرة ما لها من الشوائب . وحكمة ارسطو تذر قرنها من جديد ، ولكن في إطار مشوّه ، حيث تفسح الديمقراطية ، او الحريّة ، المجال امام التعبير عما يحدثه « الحذاء الضيق » من الم في رجل لابسه وعن مكمن الالم .

ويأتي التعبير عن الضياع الرهيب في التفكير عبر الحكمة النهائية التي يختتم بها « البروفسور » بحثه حيث يقول :

« بدون هذه الحريّة ، لا سبيل امام مجتمعنا للنهضة والرقي »

قد تكون هذه الحكمة صحيحة وقد لا تكون . ان الرجوع الى التاريخ بالنسبة لتحقيقها او دحضها مسألة لا تنتهي بموقف حاسم . وفي الحالين تبقى من الكليشاهات التي عفى عليها الزمن .

وليست هذه نهاية المطاف :

« إن اقسى ما نعانيه في وقتنا الحاضر ومن جراء غياب الحريّة هو الحالة التي اختصرها لكم كما اختصرتها من قبل لنفسي . إن كل خير قائم في العالم الاسلامي لا **ضمان** لنا على استمراره ، وكل شر قائم فيه لا **ضمان** لنا على زواله »[2] .

---

(١) « يوسف إيبش : عصر التحديات ، اين نحن ؟ تسليط العقل الاسلامي وبلوغ نظام شامل » **النهار** ، الاربعاء ١٩٧٩/١١/٢١ ، ص ٨ .

(٢) المرجع ذاته . التوكيدات لنا .

ان **مطلب** الضمان هذا ، كما سبق واشرنا ، هو انكفاء على **تقاليد** فكريّة قديمة - فيه تضليل للفكر كما فيه تضليل للفعل والممارسة كذلك . ومكمن هذا التضليل عدم التمييز بين نوعين من العلم : العلم التعريفي والعلم الاختباري[1] . وفي غمرة العلم الحديث ومن على شرفات اكتشافاته يصبح طلب الضمان هذا في جميع العلوم الاختبارية ، والعلوم الاجتماعية والسياسية بعضها ، مطلبا طوباويا - على افضل احتمال . اما اسوأ هذه الاحتمالات فحدّث ولا حرج .

ثم ،لبيّان الضياع الفكري في نعي الحريّة والتغني السطحي بها ، على شاكلة ما نراه في المقتبس المدروس ، افترض ان الحرية لم تغب عن مجتمعنا ، فهل يضمن وجودها ذاك استمرار « كل خير قائم فيه » او « زوال » كل شر قائم فيه » ؟ هل تكون الحرية شرطاً **ضرورياً وكافياً** لاستمرار الخير القائم ولزوال الشر القائم ؟ ان جواباً بالايجاب عن سؤال كهذا ، كما **تضمن المقتبس** المدروس ، يدل على سطحيّة مفزعة في التفكير الاجتماعي لانها تتجاهل الكثير مما يتطلبه تحقيق هاتين الغايتين من جهود ودراسات ومحاولات ومما يتشابك معها من عناصر .

ان جوابا كهذا يسيء الى الحرية لانه يضخمها اكثر مما تستحق كما انه يسيء الى القضايا الاخرى لانه يحجمها اكثر مما تستحق - كما انه جواب تكمن وراءه دوافع ايديولوجية لا تليق بباحث مسؤول وعالم موزون - اذ التفسير العلمي ، بخلاف التفسير الايديولوجي يخضع لمقاييس تتنكر لمثل هذه الدوافع وتتحكم بظاهراتها[2] .

٣ - الاستحقاق

وكما أُسيء الى مفهوم الحريّة كذلك أسيء الى مفهوم الاستحقاق . وهذا مؤشّر وحسب على انه مستعار او مقتبس[3] دون التعمق في جذوره الفلسفية والتنقيب عن روابطه المنهجية والتي - بدونها - يترنح متناقضا ، ذات اليمين وذات اليسار مفتقراً الى سند يدعمه ليستقيم بدلاً من ان يكون هو ذاته سندا يدعم فلسفة اجتماعية تجابه قضايا العصر الحيويّة .

« ان المسألة **اعمق بكثير** من ان تكون مجرد صراع بين الاسلام والشيوعية . فهي في لبها

---

(١) راجع للمؤلف ، **المنهجية والسياسة** ،دار العلم للملايين ، طبعة ثالثة مزيده ومنقحة ، بيروت ١٩٧٧ .

(٢) راجع للمؤلف **تاريخ لبنان السياسي الحديث ،القرار** ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، ١٩٧٩ ، المقدمة

(٣) الارجح انه مأخوذ من بحث ناقد :اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان ؟ » **النهار** ، ١٩ و ٢٥ حزيران سنة ١٩٧٧ .

صراع بين **الاسلام وكل ما هو غير اسلامي** . وصراع لا بالمعنى **الدفاعي** الضيق بل بالمعنى **الحضاري الاوسع** .

والموضوع هو تنافس **الاستحقاق** لا تنافس المكاسب . . . **والاسلام يستحق ان يبقى وسيبقى** ! .

ان هذه المناسبة ، القرن الهجري الجديد ، هي الوقت المناسب بل الزمن الانسب ليفكر كل مسلم تفكيرا مخلصا امينا متواضعا خاليا من اي تبجج او من اي عدم مسؤولية في بناء هذا **الاستحقاق** للحياة وتنمية هذا الاستحقاق وتعزيزه وجعله المحرك الاساسي لافكاره واقواله واعماله :

نحن ايضا نستحق ان نبقى !

من هذه العبارة التي تتضمن **الثقة بالنفس** وعدم **الرضا الكامل** على النفس يجب ان ينطلق المسلم في حلبة الصراع بالمعنى الحضاري الذي اشرنا اليه »[1] .

فما هو الاستحقاق ؟ وما قيمته العمليّة ؟ يتبينّ لك من طريقة استعماله في المقتبس المدروس ان الكاتب لا يعرف بالضبط كيف يجيب اجابة مسؤولة وصحيحة عن هذين السؤالين .

« الموضوع هو تنافس الاستحقاق لا تنافس المكاسب . . . » ماذا يعني الاستحقاق هنا ؟ ولماذا يتناقض تنافس الاستحقاق وتنافس المكاسب ؟ والفرق بين الاثنين ما هو ؟

« والاسلام يستحق ان يبقى » : تاريخياً لقد برهن **الاسلام** عن هذا الاستحقاق فهل هذا هو المقياس الذي يقرر الاستحقاق لدى الكاتب ؟ لقد بقيت امور كثيرة تاريخياً **بالرغم** من عدم استحقاقها ذلك ادبيا . وكذلك اندثرت امور كثيرة كانت تستحق البقاء . ومع ذلك يبقى من حق الكاتب ان يتبنى المقياس الذي يختاره . واذا اتفق ان اختار المقياس **التاريخي** الواقعي فيصبح من باب التسرع لديه ان يردف على ما سبق **ذكره** بقوله « وسيبقى » . ذلك لأنه ، بقوله هذا ، يتلبس رداء التنبؤ . واذا اصرّ على ذلك ، فقد وقع في فخ التفسير الايديولوجي بمعنى يتجافى مع التفسير العلمي .

وليكن واضحا ان استحقاق الاسلام في البقاء ليس موضوع بحث في هذه السطور ان موضوع البحث هو ضياع الكاتب بالنسبة لمفهوم الاستحقاق .

ومما يدل على صحّة تهمة الضياع هذه المقتبس التالي الذي هو جزء وحسب من المقتبس المدروس :

---

(١) النهار ، الاربعاء ٢١/١١/١٩٧٩ ، ص ٨ .

«ان هذه المناسبة، الى القرن الهجري الجديد، هي الوقت المناسب بل الزمن الانسب ليفكر كل مسلم تفكيرا مخلصا امينا متواضعا خاليا من اي تبجح او من اي عدم مسؤولية في بناء **هذا الاستحقاق** للحياة وتنمية هذا الاستحقاق وتعزيزه وجعله المحرّك الاساسي لافكاره واقواله واعماله » .

تصور اي تخبط تقع فيه اذا اردت ان « تبني » استحقاقك للحياة و« تنميه » و« تعززه » وتجعله المحرّك الاساسي لافكارك واقوالك واعمالك !

واذا كنت تحتمل اكثر فهاك تناقض يصفعك صفعا مريعا - هذا اذا كنت ممن يدققون ويمحصون بما يطلب منهم :

فمن جهة تسمع :

« نحن ايضاً نستحق ان نبقى » .

ومن جهة ثانية :

« ان المسألة اعمق بكثير من ان تكون مجرّد صراع بين الاسلام والشيوعية . فهي في لبّها صراع بين **الاسلام وكل ما هو غير اسلامي**[1] .

فهل هذه المسألة « اعمق بكثير » ام اوسع بكثير » من كونها صراعا بين الاسلام والشيوعية . وما هي سعتها ؟ ما هو مداها ؟

انها بكل بساطها تطال « كل ما هو غير اسلامي » . فهل هذا هو مقياس الاستحقاق ؟ اذن ، لماذا تقول « **نحن ايضاً** » والتوكيد على ايضا ، نستحق ان نبقى . ذلك لانه وبناء « على مقياسك ، اذا كان هذا هو المقياس » ، « انت وحدك » تستحق ان تبقى .

ام انك ضائع اذ سبق فقلت :

« اصبحت الحاجة ملحّة ان تتعرف هاتان الثقافتان (اي المسيحية والاسلام) . . . وان تقدما الردود الاسلاميّة والمسيحيّة على القضايا الحيوية التي تواجه الانسان المعاصر »[2] .

ام انك تلعب على اكثر من حبْل ؟

ونرجع ايضا الى معنى الاستحقاق :

---

(١) المرجع ذاته ، التوكيد لنا .

(٢) النهار ، الجمعة ١٦/١١/١٩٧٩ ص ١١ .

« نحن ايضا نستحق ان نبقى » .

من هذه العبارة التي تتضمن الثقة بالنفس وعدم الرضا الكامل على النفس يجب ان ينطلق المسلم في حلبة الصراع بالمعنى الحضاري الذي اشرنا اليه »[1] .

وهاتان الصفتان النفسيتان « الثقة » و« عدم الرضا الكامل » ، هل هما وصفان لواقع المسلم ـ وعندها لا تحتاج الى التشريع كما في قولك ، يجب ان ينطلق المسلم »ام انهما ، وبقطع النظر عن حصولهما ام عدم حصولهما في واقع المسلم ، صفتان تحشو بهما حشوا مضمون ، « ونحن ايضا نستحق ان نبقى » وعندها يصبحان ، وبالنسبة لواقع المسلم المعاش ، ضرباً من التشويه ؟ وهل يتناغم التشويه والاستحقاق ؟ هل يعيش الاستحقاق مع التشويه المقصود وافتعال الامور تحت سقف واحد ؟

وفي اطار كهذا كيف تستحل ان تحمل على « العقلية » السياسية الميالة بطبيعتها الى استعمال الحقائق بعد تزييفها ؟[2] .

ويبقى الاستحقاق هكذا ، وبالرغم من جميع شوائبه على صعيدي الفكر والفعل منطلقا للصراع الحضاري ـ منطلق النهضة الاسلامية ؟ .

٤ ـ الصراع الحضاري

وما هو المقصود بالصراع الحضاري ؟

« ان المسألة اعمق بكثير من ان تكون مجرّد صراع بين الاسلام والشيوعيّة . فهي في لبّها صراع بين الاسلام وكل ما هو غير اسلامي . وصراع لا بالمعنى الدفاعي الضيق بل بالمعنى الحضاري الأوسع »

فهل المقصود به الصراع بين الاسلام وكل ما هو غير اسلامي[3] ؟

وليس هذا المقتبس بالفريد في هذا البحث :

« هل لهذه النهضة الاسلامية خصوم ؟ يجب ان نعترف ببساطة ان العالم **غير الاسلامي كله خصم بل عدو لفكرة التقدم الاسلامي** ،والذين يتصورون ان عداوة الاسلام

---

(١) **النهار** ، الاربعاء ٢١/ ١١/ ١٩٧٩ ، ص ٨ .

(٢) المرجع ذاته .

(٣) المرجع ذاته التوكيدات لنا .

موجودة في العالم **الشيوعي دون** العالم الغربي أو العالم الغربي دون العالم الشيوعي مخطئون لأن الجميع سواء في **النفرة** من أي مظهر من مظاهر القوة الاسلامية »[1].

وكذلك :

« على أن لا النظام التربوي ولا وسائل **الاعلام كلاهما كافيان وحدهما** ؟ لبناء النهضة الاسلامية والاختصار في الصراع ضد كل ما هو غير اسلامي سواء أتى من الشرق أو الغرب .

فهناك حاجة وربما كانت ألح الحاجات الى معالجة المشاكل **الاقتصادية بحلول** اسلامية . »[2]

هذا فيما يتعلّق ببعده الافقي . وبعده العامودي لا يقتصر على الصراع بالمعنى الدفاعي أيّ معنى الصمود ؟ بل يتعداه الى معنى التصدي ؟

واغلب ظننا ان كاتب البحث الذي ندرس هو نفسه غير واضح تماماً لما يعنيه بهذا التعبير المثير .

ولعل هذه الموضوعة تجد في المقطع التالي تدليلا آخر على صحة الأخذ بها .

٥ ـ « تحدي العصرنة »

لقد سبقت الإشارة الى تلميح الكاتب الى تحدي « العصرنة » الذي تجابهه « الثقافتان » : المسيحية والاسلام . فما هو هذا التحدي ؟

« لم يعش الاسلام في عزلة في أية فترة من فترات التاريخ بل كان دائماً على صلة وتماس مع شتى الأديان والنزعات الفكرية والمصالح الخارجية . كان عليه ان يصمد في استمرار لكل القوى المعنوية والمادية .

فالحديث اليوم عن الضغط الذي يتعرض له الاسلام وعن وسائله للصمود أمام هذا الضغط القديم بمعنى من المعاني وجديد بمعنى آخر . فهو قديم بمعنى ان رسالة الاسلام كانت كذلك منذ أن نشأ ديناً يهدف الى بناء العالم وفقاً لقواعده وتعاليمه وبالتالي ديناً **متحدياً** لكل باطل وفاسد وزائف وهو جديد بمعنى ان هذا القرن الجديد يمتاز عن كل قرن سبقه **بشدة الالحاح وشدة ثقل** التحديات فيه وبمعنى ان الاسلام يجد نفسه يطوقه تطويقاً شرساً عدد من القوى المادية والفكرية والعقائدية والمصلحية والعسكرية لا يكاد يعرف الحصر . »[3]

إن المقطع الأول من هذا المقتبس الطويل ـ يبدو معقولا ومقبولا .

أما بالنسبة الى التحدي الذي يواجه الاسلام ، فهو في رأيه ، « قديم بمعنى » و « جديد بمعنى آخر »

« فهو قديم بمعنى ان رسالة الإسلام كانت كذلك منذ ان نشأ ديناً يهدف الى بناء العالم وفقاً

---

(١) المرجع ذاته .

(٢) المرجع ذاته

(٣) المرجع ذاته (التوكيدات للطابع)

لقواعده وتعاليمه وبالتالي **ديناً متحدياًلكل باطل وفاسد وزائف »** .

فهذا المعنى القديم للتحدي يبرز الاسلام فيه متحدياً لا متحدّي . وهكذا نرى الكاتب يضيع في غمرة المقطوعة الواحدة بين العلّة والمعلول . هذا يبينّ مدى دقته باستعمال اللغة . أو بالاحرى مدى عدم دقته . ويوحي هذا ، طبعاً ، الى ضلال في التفكير .

ثم إنّ « التحدي لكل باطل وفاسد وزائف » » عبارات تنطبق على جميع الحركات الاصلاحية .

يبقى تحدي « العصرنة » ـ وهو المفهوم الحضاري الكبير الذي يقتنص انتباه المهتمين بقضايا الحضارة . ماذا يعني به الكاتب ؟ وهل يوفيه بمعناه هذا حقه ؟ يقول :

« وهو جديد بمعنى ان هذا القرن الجديد يمتاز عن كل قرن سبقه بشدة الالحاح وشدّة ثقل التحديات فيه وبمعنى ان الاسلام يجد نفسه يطوقه تطويقاً شرساً عددٌ من القوى المادية والفكرية والعقائدية والمصلحية والعسكرية لا يكاد يعرف الحصر . » .

وينقسم هذا التعريف للتحدي الجديد الى قسمين : الأول يتعلق بما « يمتاز به هذا القرن عن كل قرنٍ سبقه » . والثاني يتعلق بحالة الاسلام .

تضرب الاول علتان قاتلتان : الأولى رصف لعموميات تصح على الكثير من الامور وبالتالي تخسر معناها منطبقةً بوجه خاص على هذا القرن الجديد بالذات، نعني«شدّة الالحاح وشدّة ثقل التحديات فيه » . والثانية هي ما تجعل تعريف التحدي الجديد « بثقل التحديات فيه » من فصيلة فسرّ الماء بعد الجهد بالماء . وهذا ، على ما يعرف المبتدؤون في المنطق ، ضرب من السفسطة .

أما القسم الثاني المتعلق بحالة الاسلام فتضربه كذلك علتان قاتلتان . الاولى عدم الدقّة في تعبير« لا يكاد يعرف الحصر » . وترتبط هذه العبارة بالعبارة التي خلخلت مفهوم الصراع الحضاري ، نعني ، « بين الاسلام وكل ما هو غير اسلامي » . فلو كانت « القوى » التي « تطوق » الاسلام « تطويقاً شرساً » لا تعرف الحصر لوجدنا فيها مبرراً لصراع الاسلام لكل ما هو غير اسلامي . ولكنها ليست كذلك . أو بالاحرى ليس الكاتب واضحاً بالنسبة لها .

وبقطع النظر عن صحة أو عدم صحّة هذا الوصف فيما يتعلق بالاسلام في القرن الحاضر يظل هذا التعريف « لتحدي العصرنة » تعريفاً يبرز جهل القائل به لحقيقة هذا التحدي . ومن هنا نشأ شكّنا الكبير حول امكانيته في تقديم ما يفيد بالنسبة لهذا الموضوع في دائرة الدراسات المسيحيّة والاسلاميّة .

٦ ـ مبرر الدعوة الى النهضة الاسلاميّة

وماذا يبرر ، في رأيه ، **الدعوة الى النهضة الاسلامية ؟**

« لنصرف من ذهننا نهائياً ان **دعوة النهضة موجـودة** لأن الشيوعية أو لأن الـرأسمالية موجودة .

فسواء وجدت **الشيوعية** أم لم توجد وسواء كانت **الرأسمالية** أم لم تكن وسواء راجت **القومية العنصرية** أم لم ترج وسـواء تسربـت **العلمانية** أم لم تتسرب ، فدعـوة النهضـة الاسلامية **تبقى واجبة الوجود ومبررها التاريخي** كامن **داخلها لا خارجها** »[1]

يكمن مبرر هذه الدعوة في عرفه داخل هذه النهضة ذاتها . وهنا نسجل للكاتب ضربة موفقة . إنها لصحيحة . هذا على الرغم مما يشوبها من شوائب فلسفية ومنهجيّة معا .

أولى هذه الشوائب الدعوى انها واجبة الوجود. هذا تعبير إحتفظ به عبر تاريخ الفلسفة الاسلاميّة للاستعمال في معرض البحث عن وجود الله وحسب . اذ وجود الله وحده واجب الوجود . وكل ما عداه فغير واجب الوجود . أن نقول إن مبـرر النهضـة الاسلامية التاريخي موجود في داخلها لهو غير ان نقول ان هذه النهضة واجبة الوجود . ذلك ان هذه النهضة قد تحصل وقد لا تحصل فهي من العوارض التاريخيّة . ومبررها يكمن في طبيعتها . انها غير كاملة مثلا وتحتاج دائماً وأبداً الى التحسين وبلوغ درجة اسمى من الكمال .

وثانية تلك الشوائب انه ليس من الضروري ان ينحصر مبرر هذه النهضة في داخلها وحده. ذلك انه ليس ما يمنع ان يكون المبرر ذا بعدين مثلا : الداخلي والخارجي معا . وهكذا ان نقول « لا خارجها » لهو ان نزيد في حصرنا لهذا المبرر الحصر الذي لا ينسجم وبعض مقاطع البحث خصوصاً المقطع الذي يصف الاسلام فيه « مطوقاً تطويقاً » يكاد يخنقه .

« وكان طبيعياً أن تنبثق من صميم الشعور بهذا التطويق الخطير الجديد الحاجة الى **النهضة من الجمود** الى الحركة والتضامن للارتقاء الى مستوى التحدي المطبوع به هذا القرن ـ قرن السرعة والاتصال والتشابك بكل ما تحمله هذه الاوصاف من حسنات وسيئات ومخاطر . »[2] .

وثالثة هذه الشوائب وربما أهمها ـ ضيق الافق الذي تتحرك ضمنه هذه الرؤية .

---

(١) المرجع ذاته

(٢) المرجع ذاته (التوكيدات للطابع)

ألا يصح هذا القول على مطلق نهضة اسلامية كانت أم غير اسلاميّة ؟ ودينيّة كانت أم غير دينيّة . نذهب الى ان هذا مبدأ عام في الانسانيات . وان تضيق دائرة تطبيقه لهو ان تسيء فهمه ، وبالتالي تسيء الى قضيتك كذلك .

٧ ـ النظرية والممارسة

وتجد هذه الموضوعة دليلا آخر على صحتها في البحث المدروس :

« فما دام هناك فرق بين الاسلام وحالة المسلم الراهنة وبين الاسلام والمسلمين ، وبين مثلنا وواقعنا ، ومطامحنا وأوضاعنا فدعوة النهضة الاسلامية ضرورية بل حيوية ، بل مرادفة للحياة نفسها والبقاء .

ان **ضعف** الرابطة بين الاسلام عقيدة والمسلم حاكماً كان ام محكوماً هو ما تجب مجابهته وما يجب اصلاحه ولا فرق ان يكون مصدر هذا الضعف الانخداع بالافكار الهدامة او الانسياق للمصالح الخاصة أو الرغبة في ابقاء الامور على ما هي عليه . »[١]

ينطبق ذلك على الفجوة التي تفصل مطلق نظرية عن صعيد الواقع الذي تتم عليه ممارستها . وان تضيق تطبيقه لهو ان تسيء فهمه وفهم ما ينتج عنه من آثار اجتماعية .

٨ ـ النظرة الاسلامية الواحدة والشاملة

ومقابل هذا التضييق على فكرة عامة يطالب « البروفسور » المذكور بتوسيع مطلب قد لا تتوفر له ظروف النّجاح وشروط التحقق . وكما ان الخياط الماهر هو الخياط الـذي يفصّل الثوب ليتناسب والجسم تناسباً تاماً كذلك المفكر المنظر . ومن هنا يصبح التوسيع والفضفضة شائبة يواخذ عليها كما يكون التضييق والانكماش ـ الخطأ ذاته وان في اتجاهين متعاكسين . انه خطأ وضع النبرة حيث لا يصح وضعها ، الخطأ الفكري الذي أشار اليه المفكر الانكليزي الشهير الفرد ثورت هوايتهد بالتعبير(Misplaced Emplhaisis) [٢] .

« ان كل ما انتجه المفكرون المسلمون المعاصرون في شتى الميادين يبقى غير ذي فعالية في المجتمع ما لم تشد اجزاءه بعضها الى بعض **النظرة الاسلامية الواحدة** . اذ ليس المطلوب في النهاية ان يعرف المسلم ما يتطلبه اسلامه في هذا أو ذاك من الشؤون **بل ان يحيا المسلم حياة اسلامية كاملة** .

ان الحياة بطبيعتها كل لا يتجزأ ، واذا كان اصحاب الاختصاص مضطرين لاغراض البحث العلمي الى ان يجزئوا هذه الحياة ميادين وحقولا فانها تظل في **واقعها غير مجزأة** .

---

(١) المرجع ذاته .

(٢) I. Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, London, 1953, p68.

وهذا ما ننطلق منه حين ندعو الى تسليط العقل الاسلامي على **شتى نواحي الحياة والخروج بنظام واحد يشملها جميعا** .

فهل نعرف تماماً المشاكل والصعاب والتحديات التي تقف امامنا ونحن نحاول اقامة مثل هذا النظام .

لنأخذ مثلا واحداً على ما يقتضيه هذا التفكير « **الاسلامي الشامل** » في نطاق محدود هو النطاق التربوي . » .[1]

ان توفر النظرة الاسلامية الواحدة ليس شرطاً لفعالية الفكرة الجزئية .

ومن ذا الذي يقرر المطلوب ؟

والحياة الاسلامية الكاملة ، أليست مطلباً يوثوبيا ؟ والعالم المدقق يعرف مدى الهوة التي تفصل بين النظرية او العقيدة من جهة وبين ممارسة تلك النظرية او تطبيق تلك العقيدة من جهة ثانية .

ثم ان واقع الحياة ، وعلى افتراض انه حقا غير مجزأ لا يفرض ـ الا لدى المتهوسين غير العارفين بما سيتعثر به من صعاب ـ « الخروج بنظام واحد يشملها جميعاً » .

وهب ان هذا الحلم العلمي الصعب جداً قريب التحقيق يظل من باب التخبط الفكري وبالتالي التخطيط والتوجيهي ان تجعل تحقيقه شرطاً ضرورياً لقيام النهضة ونشوئها وتطورها .

« والعقل الاسلامي » هل هو مفهوم واضح الملامح ؟ ان نظرة سريعة على تاريخ تطور الاسلام والفكر الاسلامي تظهر مدى الخلافات التي قد تنشأ من محاولة تطبيق هذا المفهوم مقياسا عمليا للتمييز بين العقول : اسلامية وغير اسلامية .

على الاقل تظهر هذه النظرة الحاجة الى تحديد هذا المفهوم وتسييجه ببعض التفاصيل التي تصلح معايير عملية ومقاييس مسلكية وتصرف .

٩ ـ جوهر النهضة الاسلامية

قال « البرفسور » المذكور :

« ومنذ ان انطلقت القوى الكامنة في العالم الاسلامي الى التحرك راحت القوى العالمية غير الاسلامية والعقلية السياسية الميالة بطبيعتها الى استعمال الحقائق **بعد تزييفها** اكثر من ميلها الى التقيد بالحقائق بعد كشفها ثم بعض النزاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المؤسفة داخل

---

(١) النهار ، الاربعاء ٢١/١١/١٩٧٩ ، ص ٨ .

بعض الدول الاسلامية ، تعمل جميعا على **تشويه فكرة النهضة الاسلامية والطعن فيها** وتصويرها على غير صورتها الاصيلة البسيطة .

ولسنا هنا في مقام الرد على الحملات لان الخطر الحقيقي ليس ناتجا عن **الحملات** المباشرة وغير المباشرة وانما ينتج الخطر عن **عدم فهم جوهر النهضة الاسلامية والمبرر** التاريخي الكامن فيها ، والنظر الى التحركات الاسلامية انها سلبية بالنسبة الى التقدم والرقي ، والافتراض انها قائمة على الرفض لا على اساس **بناء النفس** ، وانها مبنية على عقلية حرب وقتال وهدم . **والحقيقة عكس ذلك تماما** .

واذا كان لا بد في هذا الزمن الذي راجت فيه الالفاظ العنيفة المشحونة بالانفعالات ان يقال عن النهضة الاسلامية انها حرب فلنعتبرها **حربا على الذات** لا على الغير . انها في جوهرها صورة للجهاد **الاكبر جهاد النفس** لا صورة للجهاد الأصغر . [1]

« والنضال الحقيقي هو نهضة المسلم ضد ضعف الرابطة بينه وبين عقيدته . الى هذه النهضة التي هي اصعب من كل نهضة ، والتي هي اعمق من كل ثورة ، والتي هي اوضح من كل ثورة ، والتي هي معروفة النتائج اكثر من كل ثورة ، يجب على كل مسلم ان يدعو نفسه اولا ثم يدعو غيره .

ومن اعماق المسلم المؤمن يخرج هذا السؤال : ترى هلا جرب مستوردو الثورات ومحترفوها وفلاسفتها ودعاتها في البلاد الاسلامية ، هلا جربوا ثورة الاسلام ؟

لماذا تكون كل ثورة تحدث خارج العالم الاسلامي جديرة بان تجرب في دار الاسلام ؟ وتكون كل الثورات خيرا وبركة ما عدا ثورتنا نحن ثورة الاسلام ؟

لا ثورة حقيقية في ارض الاسلام الا ثورة المسلم على ما يقف بينه وبين عقيدته[2] .

ويبقى المقتبس الاول مقبولا ـ خصوصا اذا فكرت به منعزلا عما سبقه وعما يلحقه . اما اذا وضعته في إطار البحث العام فيخلق الكثير من التناقضات لصاحب البحث ـ مما يدل على رجرجة افكاره .

فكيف يكون جوهر النهضة الاسلامية مثلا « حربا على الذات لا على الغير » بعدما رأينا في اطار الصراع الحضاري[3] انه صراع « بين الاسلام وكل ما هو غير مسلم » ؟

ونكتفي هنا بالاشارة الى هذا المثل وحده .

همنا المنهجي هنا هو اظهار عدم التوازن في فكر « البروفسور » المذكور ـ التوازن الذي يضع النبرة حيث تصحّ النبرة .

ما من مفكر موزون ينكر أن ردم الهوّة بين المبدأ وممارسته هو عمل يتطلب رجولة ـ

---

(١) المرجع ذاته

(٢) ـ المرجع ذاته .

(٣) المقطع ٤ من هذه الدراسة

بل هو ، احيانا نوع من البطولة . غير ان هذا التناغم بين العقيدة وتطبيقها اعمالا معيوشه ، على صعوبته ، وبالرغم من عدم توفره دائماً لاسباب قاهرة وظروف قاسية ، يبقى ، وحتى حين يتوفر ، بعداً وحسب من الصراع الحقيقي ، الصراع الحضاري - الصراع الذي يتوفق بعد الجهد والعناء المضني من زرع بذور النظرية الصحيحة علميا والمفيدة اجتماعيا والمقررة التزاميا[1] في ارض الواقع التاريخي متوقعا نموها شجرة تؤتى ثمارها .

ومن هذه الشرفة الالتزامية يصبح القول التالي تشويها تمجّـه الحضارة وتشيح عنه العصرنة ، تحدّيا كـان ام معطى ظاهر الظاهرات ، بوجهها الصبوح :

« والنضال الحقيقي هو نهضة المسلم ضد ضعف الرابطة بينه وبين عقيدته »

هذا بعض نضال . وربما كان احياناً شرطا ضروريا لنجاح الابعاد الباقية للنضال . غير انه لا يصح ان يعادل بينه وبين النضال الفاعل المتشعب الجذور والاغصان . وهكذا فهو شيء من نهضه . ولا يرادف بينه وبين النهضة بمعناها الثوري الا مَنْ تكرسحت ، لسبب او لآخر ، قواهم .

١٠ ــ خلاصة

الخلاصة ؟

تعتري الرؤية الابشية للنهضة الاسلامية ضلالات منهجيّة وتخبطات فكريّة تشوه محتواها وتستعدي بعض القوى الخيّرة ضدها .

فالمطالب اليوثوبية ، والجهل المطبق بطبيعة التحدي المسمى بتحدي « العصرنة » رغم التعاطي بلغته ، وعدم الالمام بملامح الصراع الحضاري المميزة ، وعزل الاستحقاق عن جذوره الفكرية ومتطلباته المنهجية ، وجهل مهمّاته الفكرية والاجتماعية والسياسيّة ، والتأرجح بين التقاليد الفكريّة الوسيطية والاعتبارات السيّاسية والاجتماعية المعاصرة - وخصوصاً بالنسبة لمفهوم الحريّة - الركيزة الامتن - لكل اجتماع وسياسة : كل هذه الشوائب تتساند لتضلّل القاريء المدقق وتثير شكوكه حول رصانة المحاولة ووضوح رؤيتها .

هل يقدر ان يجابه تحدي « العصرنة » من كانت تسيطر على تفكيره تقاليد القرون الوسطى فكرا ومنهجيّة ؟

---

(١) راجع للمؤلف ، « الاخلاق والمجتمع » طبعة ٤ ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٧ - ١٨

وتبقى النهضة الاسلامية المعاصرة[1]: مبرارتها، ومقوماتها، واستحقاقاتها وغاياتها، وتصديها لتحديات العصر تصديًا يفرض احترامه على الفاهمين - تبقى هذه النهضة، نقول، وهي من اكبر قضايا هذا العصر - بحاجة لكفاءات ارجح ومهارات ادق مما يظهر ان « البروفسور » المذكور يتمتع به . قد تكون لديه افضل الدوافع اصالة من الزاوية الاسلامية . وقد تتوفر عنده المعلومات المطلوبة . وربما اتسعت اطلاعاته على المعطيات الاسلامية التي يتطلبها هذا العمل الجبار. يظل لغيري الحكم على هذه الامور - اذ ليست من اختصاصي . غير ان القيام الموفق بهذا العمل الضخم يتطلب اكثر من ذلك . واهم عناصر هذا الاكثر، العناصر التي لا تتوفر « للبروفسور » المذكور كما برهن، وبقدر ما له علاقة مباشرة بالموضوع، منهجيّة مدروسة ومؤتمنة المبادىء والقيم، وفلسفة مطلعة على المستحدثات الفكرية والحضارية، وعقلية قادرة على الربط بين هذه المستحدثات وما هو اصيل في التراث المنوي بعث النهضة فيه بعد تذليل الصعوبات التي تعرقل هذا الربط - وهذا يتطلب شجاعة وامانة فكريّة فائقين - ثم صيغةمابرهن عن قيمة بقائه من جميع هذه الاعتبارات صيغة تمد جذورها عميقة في ارض الواقع الانساني الحديث وترتفع على ساق قويّة يتساند المنهج والفكر على دفع الحياة فيها وتنتشر غصونا واوراقا وازهاراً وأثماراً في مناخات العصر المناسبة - كل هذا على الاقل - وإلا ما صمدت امام اعاصير « العصرنة » العاتية*[2] .

---

(١) وما يصح على النهضة الاسلامية يصح، ولأغلب الأسباب ذاتها، على النهضة المسيحيّة

(٢)* نشرت هذا البحث جريدة النهار بتاريخ ١ و٣ كانون الثاني، ١٩٨٠ .



وجهاًلوجه

س : ثمة رأي يقول بان مستوى الجامعة اللبنانية تأثر بفضل الاحداث ان لجهة استعداد الطالب او لمراعاة الظروف فما هو رأيك في ذلك وكيف السبيل الى النهوض بالجامعة نهضة جديدة ؟

حقا ان الاحداث اثرت على الجامعة - طلابا واساتذة وابنية ومعدات — غير ان قضية المستوى في الجامعة كانت مطروحة قبل الاحداث وستكون كذلك ، على ما اقدر ، بعدها . ذلك لان المستوى ، بمعنى من معانيه ، هو جوهر الجامعة . جامعة بلا مستوى او بمستوى متدن هي مؤسسة لا تستحق الاحترام - لا احترامنا ولا احترام العالم المتعلم المثقف .

ثم ان هنالك اكثر من « سبيل الى النهوض بالجامعة نهضة جديدة » . ويبقى افضل هذه السبل ، في رأينا ، ما يهيء للجامعة مستوى مرموقا . وبشيء من التفصيل نركز على الامور التالية :

أ - بالنسبة للطلاب ان تتوفر وسائل البحث والتجارب والاستقصاء ، والاساتذة المدربون القادرون لا على نقل المعرفة الموروثة بوضوح ولباقة وحسب بل وكذلك ، وربما اهم من ذلك ، على الابتكار . لان هذا النوع من الاساتذة يقدر ان يهيء الفرص اكثر من غيره وبطرق افضل للطلاب حتى يمارسوا الاستقلال في التفكير - المدخل الانسب للابداع فيما بعد .

---

(١) مقابلة مع سيمون عواد للاذاعة اللبنانية ، الخميس ، ٢٤/٥/١٩٧٩ .

ب ـ اما بالنسبة للاساتذة ، فينبغي ان يتوفر الاستقرار النفسي والاكتفاء المادي زيادة عن الكفاءات العلمية وامكانية التواصل مع المستجدات العلمية في أمهات الجامعات العالمية .

س : « دكتور ملحم انت خريج جامعة برنستون وتعرف ان لبرنستون وبعض كبريات التعليم الجامعي تقاليد جامعية تستمر عبر اجيال . فهل توافر للجامعة اللبنانية ان تبني هذه التقاليد . وما هي برأيك ؟ » .

هَبْ ان توافر للجامعة ان تبني هذه التقاليد فكيف نتعرف عليها ؟ ـ وهي حسب سؤالك « تستمر عبر اجيال » . والجامعة لم تشب بعد عن الطوق .

ويبقى تحصيل حاصل ان المهتمين بالجامعة وبمستقبلها يحاولون غرس عدة تقاليد في واقع الجامعة يتيمنون بنموها مع نمو الجامعة وبتطورها وباستمراريتها .

وتنقسم هذه التقاليد الى قسمين : فكرية ومسلكية ، او اذا فضلت ، فكرية واخلاقية ادبية .

ويصب هذان الرافدان في هدف كبير واحد : تهيئة الشخصية المنصهرة .

س : « ثمة رأي ينطلق في مشروع انهاض الجامعة من انها يجب ان تنطلق من حيث وصلت اعلى الجامعات ؟ فماذا تقول ؟ » .

لا يصح ان تنطلق جامعتنا الا من معطيات واقعها ـ هذا اذا اريد للانطلاقة ان تكون بداية سليمة تحتضن فرص نجاحها في تحقيق الغايات التي يستهدفها المنطلقون .

وينطوي السؤال على مغالطة ثانية . كانت المغالطة الاولى منهجية ، اما هذه فتربوية . للمؤسسة كما للانسان الفرد ،حياتها الخاصة . ولكلتا الحياتين منطلقها وتاريخ تطورها ونهايتها . وكثرت العبر التي يمكن ان تتبادلها حياة وحياة . ولكنها ، بطبيعة الحال، لا يمكنها ان تنطلق من حيث وصلت«اعلى الجامعات». اننا نحاول ان نصبح ، واذا نجحنا فقد حققنا اكثر من انجاز يستحق التقدير ، من عداد الجامعات العالية .

وينبغي ان نقطع ، بقصد تحقيق هذا الحلم مشوارا طويلا ، تواجهنا فيه « قطوعات » قد تكون قاطعة : « تقطع الظهر » .

وعلى ما ينطوي عليه هذا الانطلاق من سيكولوجية طبيعية اي نفسانية معروفة تتمثل بلبس الفتاة الصغيرة « لسكربينه امها » ، يبقى بعيدا عن الواقعية والتخطيط الجدي

الحاسب لاحتمالات النجاح والمحتسب ضد امكانيات الفشل . في هكذا اقتراح بكلمة وجيزة ، من الطموح وربما التهور اكثر مما فيه من التخطيط الهادىء الرزين .

س : « نعرف ان بامكان الجامعة ان لا تكون مؤسسة تعليمية وحسب وانما يمكنها ان تلعب دورا في التوجيه الجامعي من حيث التوجيه العلمي والوطني فماذا تقول ؟ » .

طموحنا هو ان يصبح للجامعة اللبنانية هذا الدور التوجيهي علميا وعمليا وخصوصا على الصعيد الوطني - هذا مع الاعتراف بغموض المقصود بمفهوم التوجيه : هل هو توجيه رسمي ملزم ؟ مثلا ، ام توجيه يفرض نفسه بنوعيته ومستواه فيصبح مدعاة للمفاخرة وبالتالي مصدراً للاقتباس والتبني ؟ .

غير ان الارتفاع بالجامعة اللبنانية الى مستوى هذا الدور ، ويبقى تحديده بالتفصيل عملية شاقة ومعقدة ودقيقة في آن ، يتطلب الكثير من الامكانات . وحتى التفكير بتوفير الامكانات المادية وحدها له يبعث قشعريرة الرهبة لدى المهتمين .

وهل تريد ان تربط هذه المسألة بالاحداث وبنتائجها؟ انك بذلك لتزيد الطين بلة ، فتجعل حلمك هذا الصعب اصلا ، ضربا من الحلم بتحقيق المستحيل . ويبقى للحلم ، حتى هذا النوع منه ، بعض نفع ، اوليس يسهم في تخفيف الام المعاناة للواقع المر الذي نعيش ؟ هذا ، في اسوأ الاحتمالات . اما في افضلها ، وهنا تكمن ايجابيته ، فقد يكون دافعاً الى اجتراح المنجزات الكبيرة !


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القسم الثاني

إشكالات في فلسفة التاريخ



التحدي والاستجابة في فلسفة التاريخ

المدنيات التي تنجح في مجابهة التحديات تنمو وتزدهر

أرنولد توينبي

« المدنيات التي تنجح في مجابهة تحديات الزمان تنمو وتزدهر » . هذا اهم مبدأ ـ ان لم يكن المبدأ الاهم ـ لنظرية الاستاذ توينبي التي ينظر من خلالها الى حوادث التاريخ مفسرا ، ناقدا ومقيما . واذا وضعت تفسيرات توينبي الفلسفية اسمه في عداد اسماء العظماء من فلاسفة التاريخ مثل جيبون (Gibbon) وشبنجلر (Spengler) وهيجل (Hegel) وماركس (Marx) ، فان فكرة التحدي والاستجابة تميز بلون خاص نظريته عن نظريتهم . واذا ادعى الابتكار ، فان دعواه هذه ـ اذا كانت مشروعة ومبررة ـ لا بد وان تستند الى هذه الفكرة . على كل حال يقترن اسم توينبي بفكرة التحدي والاستجابة مفسرة نشوء المدنيات وازدهارها او تدهورها وانهيارها كما لا يقترن بأية فكرة اخرى . فهذه هي بالضبط الفكرة التي تهمنا معالجتها ـ او بالاحرى معالجة صيغتها الفلسفية ـ في هذا البحث .

ومن الضروري ان يتضح ، ومنذ البداية ، لدى القارىء امر هام . اننا لا نعالج نظرية توينبي في التاريخ بكاملها في هذا البحث بل اننا نعالج مبدأ واحدا ـ وربما المبدأ الاهم[١] ـ منها . بناء عليه فالحكم الذي سنتوصل اليه بخصوص صيغة هذا المبدأ

---

(١) «The idea of challenge-and- response, which plays a key- part in my picture of the course of human affairs....»
Arnold Toynbee, A *Study of History*
Oxford University Press London 1967, Vol. Xii, P. 254.

ومعناه[1] وتطبيقه ومضامينه لا يصح ان تدان به ، وبدون اي تعديل او تحوير ، نظرية توينبي في التاريخ . **فالذي ينطبق على الجزء لا ينطبق بحكم الضرورة على الكل .** بالطبع ما يؤثر على الجزء لا بد ان يؤثر على الكل الذي يشتمل على هذا الجزء - ولو بشكل غير مباشر او بشيء من التعديل . بأي قدر ؟ والى اي حد ؟ ومع اية تعديلات ؟ يصح الاستنتاج الذي سنتوصل اليه في هذا البحث وفيما يتعلق بمبدأ التحدي والاستجابة على نظرية توينبي في التاريخ ؟ - تلك هي اسئلة لا تدخل في نطاق بحثنا الحالي . ان مهمة هذا البحث الاولية هي التحليل النقدي للمبدأ القائل . « تنمو وتزدهر وحدها المدنيات التي تجابه التحديات » .

بالطبع هذا تبسيط شبه متطرف لفكرة توينبي الكاملة . غير ان لهذا التبسيط حسناته المنهجية - فالفكرة هذه ، ككل فكرة اخرى ، بشكلها الادق اختصارا تهب نفسها بسهولة لعملية التحليل النقدية . ولكن يجب ان نلحظ ايضا ان وراء كل زاوية من زوايا التبسيط المتطرف خطر مفاجيء داهم . وتحصل هذه الحال بالفعل عندما نحذف او نهمل بعض العناصر الهامة او الاجزاء الجوهرية للمبدأ الذي نبسط - العناصر والاجزاء التي ، لو تبيناها وذكرناها وعالجناها ، لغيرت تغيرا هاما طبيعة الحكم المتعلق بالفكرة المدروسة . بكلمات مغايرة وبصيغة توجيه ادبي ، علينا عندما نحاول التبسيط والتيسير ان نتأكد من ان الصفات او الاجزاء او العناصر التي نستغني عنها هي ثانوية لا تؤثر في صحة الحكم الذي نتوصل اليه استنتاجا من معالجتنا التحليلية . واذا اهملنا هذا الشرط لا يكون حكمنا متجردا وصحيحا . ولكي لا تقع استنتاجات هذه الدراسة فريسة هذا المصير المؤسف نسارع الى عرض بعض التوضيحات والتعديلات .

من الواضح ان للصيغة الايجابية للمبدأ المدروس المعروضة سابقا مقابلا منطقيا .

يذهب توينبي الى ان محتوى مفهوم « التحدي والاستجابة » يكمن في توطيد صفة الحرية ، وفي معرفة هوية او حدود القطاع الذي نرى فيه الحرية تقوم بمهمات واعمال . ان جوهر التحدي والاستجابة هو الحرية .

رنولد توينبي ، كتاب « دراسة في التارخ » لندن ١٩٦١ ص ٢٦١ .

«.... Challenge and response are terms.... that have a content that is an importa one. It consists in the establishment of the reality of freedom and can be seen at work». Ibid. P. 261.

ى المتمعن بهذا المقتبس مثلاً بيناً للخطأ الأولي الذي يحاول بحثنا هذا تبيانه ، ونعني به فراغ مفهوم « التحدي ستجابة » من المعنى الاختباري . فقد غاب عن ذهن توينبي ان حقيقة الحرية او عدم حقيقتها هي امر لا يمكن ان او يحقق عن طريق مجرد تعبير ، او بواسطة مفهوم فحسب .

ذلك المقابل هو صيغة سلبية للفكرة ذاتها : « المدنيات التي لا تتوفق في مجابهة التحديات تحتضر وتموت » . ولكن اهمال هذه الصيغة السلبية للمبدأ سوف لا يؤثر ، بحكم طبيعة الحال ، على حكمنا النهائي على المبدأ المدروس . ولان الصيغة الواحدة منهما تعادل ، منطقيا ، الصيغة الثانية ، فما يصح على احداهما يصح ، للاسباب ذاتها وبالقوة ذاتها ، على الاخرى .

التوضيح الثاني يتعلق بكلمة « ينمو » او « يزدهر » . يفترض النمو او الازدهار وجود الشيء الذي ينمو او يزدهر . وقد يكون هذا الوجود ذاته نتيجة نمو على مستوى اكثر بدائية . غير اننا في معرض بحثنا عن نمو المدنيات وازدهارها سنستعمل الكلمتين بمعناهما الاول . وواضح ايضا ان هذا المعنى هو أوسع من المعنى الثاني اذ انه يشمله . ولكن بأي من المعنيين شئت يصح الحكم الذي سنتوصل اليه نتيجة معالجتنا المبدأ القائل : « المدنيات التي تجابه التحديات تزدهر » . ذلك لان ، عملية تكون او وجود المدنيات ، كعملية ازدهارها ، هي في رأي توينبي نتيجة للنجاح في مجابهة التحديات . هنالك معنى ثالث لكلمة (Survive) الانكليزية . هذا المعنى تعبر عنه في اللغة العربية كلمة « بقاء » . وهو المحافظة ، بعد الوجود ، على درجة معينة من الحياة او النمو . ولكن بهذا المعنى لا تخلق مشكلة لفلاسفة التاريخ . ان مجرد بقاء مدنية ما ـ على الرغم من استبعاد وجوده لمدة مقبولة ـ لا يثير ، بحد ذاته ، اسئلة تحتاج الى تفكير ودراسة تاريخية عميقة .

وعلى كل حال ـ كان ام لم يكن للبقاء ، بقاء المدنيات ، قيمة فلسفية تاريخية ـ فهو خارج عن نطاق بحثنا هذا .

والتحدي ، على حد قول توينبي ، قد يكون ماديا وقد يكون انسانيا[1] . كما وان مصدره قد يكون اما داخليا واما خارجيا . ولكن جميع هذه الانوع من التحدي ليست بذات علاقة منطقية وثيقة بالتحليل الذي نقوم به في هذا البحث . الازدهار هو نتيجة التحدي ـ بقطع النظر عن طبيعته ومصدره . فسر التحدي بأي من هذه المعاني المختلفة ويظل المبدأ صحيحا في رأي توينبي . وبناء عليه فتحليلنا لما يجعل المبدأ صحيحا لن يتأثر بتاتا بالتمييز بين هذه الانواع المختلفة للتحدي .

(١) لقد اتهم ت . ب . جوينت (C.B. Joynt) توينبي خطأ بأنه لا يمثل على التحديات التي يمكن ان يجابهها الانسان على الصعيد الروحي او العقلي .
راجع ايضا رد توينبي على هذا الاتهام في المجلد الثاني عشر من كتابه « دراسة في التاريخ » ص ٢٥٦ .

وسيفيدنا ولا شك ان نتنبه الى توضيح آخر للتحدي . ان توصية توينبي بهذا الخصوص تبعد اكثر من شبهة تقف في طريق تفهم مبدئه. ان التحدي ، تقول هذه الوصية ، يجب ان يكون على درجة معينة من الحدة او القوة . فينبغي ان لا يشتد الى حد يقضي بفشل الاستجابة . كما وانه لا ينبغي ان يكون من الضعف بدرجة يعجز معها عن ايقاظ الاستجابة . يصبح من واجبنا الان ، وفي ضوء هذه الوصية ، الا نعتبر تحديا[1] اي عنصر مثير على الاطلاق . التحديات هي تلك المثيرات ـ وتلك المثيرات وحدها ـ التي هي من النوع المناسب ، اي النوع الذي يضمن نجاح الاستجابة[2] . الانواع المغايرة لهذا النوع من التحدي هي ، بكلمة ثانية ، وبفضل التعريف الذي يعطيه توينبي « لتحدي » ، لا يشملها المبدأ القانون[3] الذي نعالج . فمن زاوية هذا المبدأ ليست هي بتحديات مطلقا .

ربما كان هذا اخطر توضيح يقوم به توينبي للمبدأ المدروس هنا . ففي ضوء هذا التحديد للمبدأ يصبح القول « جابهت مدنية التحديات وماتت » ذاتي التناقض . ويصبح ايضا ذاتي التناقض القول : « ازدهرت مدنية دون ان تجابه تحديا » ـ اللهم الا بمعنى سخيف وزهيد « لتحدي » ـ المعنى غير المقصود بالمبدأ موضوع البحث .

« المدنيات تزدهر اذا ، وفقط اذا ، جابهت التحديات » .

لهذه الصيغة للمبدأ ـ بالرغم مما سيتبين لنا من علات ـ قيمة ايجابية ولا شك . وتبرز هذه القيمة بأوضح مظاهرها في مجال مقابلة هذا المبدأ بنظريتين مغايرتين في منشأ ونمو المدنيات : النظرية القائلة بأن نشوء المدنية وازدهارها هو نتيجة لهبات بيولوجية وراثية ، والنظرية القائلة ، بأن الانسان يأتي بالمآثر في هذا المجال نتيجة لاسباب جغرافية او بالحري نتيجة لمحيط جغرافي يوفر له شروط العيش المريح والميسور . ودون ان ننسى هذه الحسنة لمبدأ توينبي في تفسير التاريخ دعنا ننتقل الى تحليل عللها المميتة .

ـ ٢ ـ

التهمة التي تلتصق بالمبدأ موضوع البحث هي انه ـ كما فسر ووضح وحدد في

---

(١) راجع تعليقات توينبي نفسه على هذا الاتهام في المجلد الثاني عشر من كتابه دراسة في التاريخ ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٢) الاستجابة الناجحة في عرف توينبي هي تلك التي تتعدى التحدي المجابه لها بطريقة تمكنها من مجابهة تحديات جديدة فتحفظ بذلك الحياة مستمرة وباقية .

أ ـ راجع ارنولد توينبي ، كتاب « دراسة في التاريخ » المجلد الثاني عشر ص ٢٦٠ .

ب ـ راجع ايضا المجلد الثالث ص ١١٩ .

(٣) ارنولد توينبي كتاب « دراسة في التاريخ » المجلد الثاني عشر ، نيويورك ولندن ١٩٦١ ص ٢٦١ .

القسم الاول من هذا البحث - مبدأ توتولوجي[1] (Tautology) . ان الجملة التي صيغ بها هي جملة صحيحة بحكم تعريف مفرداتها تعريفا خاصا . بكلمة ثانية ، انها جملة **تتقرر صحتها على اساس العلاقات والمعاني التي تربط مفرداتها بعضها ببعض** . نعم هذا نوع من الحقيقة ، ولكنها حقيقة اسمية او تعريفية[2] . لكي نتحقق من صحتها يكفينا ان نحلل معاني مفرداتها المتعددة ورموزها المختلفة . حلل هذه المعاني - كما اوصاك توينبي - **وستنتهي بحكم الضرورة الى القول بأن هذا القول يجب ان يكون صحيحا** .

استزادة في الايضاح نود ان نضع الفكرة ذاتها بشكل مغاير لما مر في المقطع السابق . ان الجملة المعبرة عن المبدأ المدروس هي جملة تحليلية (Analytic) . ففكرة « الازدهار » لا تزيد شيئا في معلوماتنا الى ما هو مضمون في « مجابهة التحدي » . « فمُجابهة التحدي » تعني « الازدهار » كما تعني « الازدهار » « مجابهة التحدي » في سياق هذه النظرية . وهكذا يصبح مبدأ توينبي المشهور : « المدنيات التي تجابه التحدي تزدهر » او على وجه التخصيص « **المدنيات تزدهر اذا ،وفقط إذا، جابهت التحدي** » معادلا شرعيا ومنطقيا للمبدأ الصحيح : « المدنيات التي تزدهر تزدهر » . وهذا المبدأ ، على صحته الظاهرة - ليس بمبدأ مفيد ابدا على ما يظهر .

هنالك طريقة ثالثة لوضع انتقادنا . الجملة التي يصاغ بها المبدأ هي - بلغة الفلسفة المتعارفة - جملة قبلية . هي جملة يتحقق من صحتها قبل التجربة والاختبار وبالاستقلال عن التجربة والاختبار . بالضبط كما تقدر ان تعرف بمعزل عن الاختبار صحة جملة مثل « الرجل الاعزب هو الرجل غير المتزوج » ، كذلك تقدر ان تعرف صحة المبدأ موضوع هذه الدراسة . وبالتالي ، تصبح دراسة الحوادث التاريخية ومراقبة نشوء المدنيات واضمحلالها وملاحظة التنقلات في مراكز القوة العسكرية ومتابعة مسيرة الاتجاهات التي يأخذها التأثير السياسي - تصبح جميع هذه الامور العلمية غير ذات علاقة منطقية او علمية

---

(١) يظهر ان توينبي يعتقد بأن التثبت من صحة هذه التهمة لمبدئه يجب أن ينطلق من السؤال: هل الاستجابة والتحدي فصيلة من جنس العلة والمعلول ؟ هل المبدأ المدروس هنا هو فصيلة من مبدأ السببية ؟ فاذا كان الجواب نعم ، وتوينبي يقول بأن الجواب ينبغي ان يكون : لا ، يكون مبدأ التحدي والاستجابة توتولوجيا . وقد غاب عنه ، مرة ثانية ، ان مبدأ السببية ذاته قد يفسر ، وطالما فسر ، بشكل يجعله توتولوجيا . وهكذا فان هذه الطريق غير المباشرة التي يسلكها توينبي ليتجنب الوقوع بفخ التوتولوجية هي محاولة تبوء بالفشل .
هذا فضلا عن التخبط الخالط ما بين الحتمية ومبد السببية .
« The notion (of challenge and response) would be taulologuous only if challenge and response were presented as being a species of cause-and-effect» Ibid P. 261.

(٢) راجع كتاب **المنهجية والسياسية** ،للمؤلف طبعة ثالثة منقحة ومزيدة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، لبحث مستفيض في انواع الحقائق المعـ فة .

بعملية التحقق من صحة المبدأ . قد يظل لهذه المحاولات بعض القيم النفسانية وقد يقام بها بغية التسلية ولكنها ليست ضرورية علميا . ان قيمتها من هذه الزاوية قد سبق وقضت عليها عملية تعريف للمفاهيم الاولية التي يدور المبدأ حولها .

وتتضح هذه النتيجة المؤسفة لهذا المبدأ كنتيجة للتهمة التي نلصقها به . اذا كان هذا المبدأ كما سبق وبينا تحليليا (Analytic) توتولوجيا (Tautological) وقبليا ، فيجب ، بحكم طبيعته ، ان يكون دائما وابدا صحيحا . لا يمكنه ان يكون خطأ . هذا يعني ان المبدأ ذو مناعة ـ ومناعة تامة ـ ضد امكانية جعله خطأ ، عن طريق البينات الاختبارية ، كانت هذه البينات حوادث تاريخية ام ظاهرات غير تاريخية . وتصبح ، لذلك ، عملية التحقق من صحته او برهان خطئه محاولة غير ذات وزن منطقي او قيمة علمية مهما كانت لها من حسنات اخرى .

بلغة أدق وأقسى، المبدأ المدروس هو مبدأ عاقر تجريبيا. انه لا يخبرنا شيئاً معيناً ومحددا بما يتعلق بمسيرة معينة من مسيرات التاريخ . تصور اية مسيرة للتاريخ شئت فتر ان المبدأ ينطبق عليها . وينطبق بقوة منطقية متساوية على جميع مسيرات التاريخ الممكنة والمحتملة . **وهذا هو بالضبط السبب الذي من اجله لا تقدر ان تفضل مسيرة على مسيرة مغايرة** . وينتج عن ذلك انك ، بناء على هذا المبدأ ، لا يمكنك ان تستبق معرفة حوادث التاريخ قبل حدوثها فتستقبل هذه الاحداث بمخطط مدروس . انك لا يمكنك هذا الاستباق ليس لانه من الممكن ان يخيب ظنك فلا تتحقق الحوادث التي استبقت معرفة حدوثها ، بل لانه من زاوية هذا المبدأ ، تصبح جميع الامكانات المفتوحة امام تطور الاحداث على تعددها ، ذات قيمة منطقية متعادلة وبالتالي تتساوى قيم احتمال حدوثها . وهكذا تضمحل قيمة الاختيار الواعي المسؤول بينها .

لست بواثق الى اي مدى تصل بتوينبي خيبة امله عندما يعرف انه لا يمكنه ، بناء على مبدئه الاولي في تفسير التاريخ ، ان يستبق بشكل مشروع منطقيا معرفة حوادث التاريخ قبل حدوثها [1] . قد لا يكون قد أراد أبدا ان يستخدم هذا المبدأ اداة لمثل هذا

---

(١) ان توينبي سوف لا يتأثر بهذه النتيجة . ذلك لانه لا يعتقد بامكانية التنبوء بالحوادث المستقبلة في كل ما يتعلق بالشؤون الانسانية .

«... I myself believe that prediction is not possible in the field of human affairs.»
A. Toynbee, *A Study of History* (a) vol. one p. p. 22902.
(b) vol . nine p.p..nine p.p. 167 and 405.
(c) vol. twelve p. 4 and 238.

الاستباق ـ حتى بمعناه المهلهل الواسع غير المركز . ولكنني واثق ، من جهة ثانية ، من انه سيصاب بخيبة أمل قوية عندما يعلم ان مبدأه الاولي في تفسير التاريخ تنقصه القيمة التجريبية ـ **القيمة التي تقاس بوثوق العلاقة بين المفاهيم الاساسية في النظرية وبين الحوادث التاريخية والواقع الاختباري** . ليس لمبدأ توينبي المشهور معنى اختباريا . وبالرغم من أنه دائماً وابداً صحيح فصحته هذه هي نوع من الحقيقة التعريفية: الحقيقة التي تنتج عن دراسة العلاقة بين رموز او مفاهيم النظرية بعضها ببعض وليس بينها وبين واقع الاختبار الموضوعي للانسان او بينها وبين حوادث التاريخ . وبالتالي فلا يصح ان تكون صحة هذا المبدأ نوعا من الحقيقة التجريبية . وان تكون نظرية تدعي تفسير التاريخ خالية من المعنى التجريبي ـ ان هذا لمخيب لأمل اي مؤرخ كان . فالتاريخ هو محاولة تجريبية في الاصل ـ وان لم يكن علما بالمعنى الدقيق المركز « للعلم » . وبناء عليه يجب ان يكون المبدأ الذي يفسر التاريخ ذا معنى تجريبيا . وخلو هكذا مبدأ من هكذا معنى هو علة فيه مميتة . وبقدر ما يكون المبدأ أساسيا بقدر ما يكون المرض اخطر وبالتالي بالنسبة ذاتها ترتفع قيمة التهمة ـ تشخيص هذا المرض . هل يخامر احدا شك بأن المبدأ المدروس في هذا البحث هو الركن الاساسي والاولي لنظرية توينبي في تفسير التاريخ ؟ فشهرتها وكرامتها كلتاهما وبكليتيهما ، اذن ، تنهاران بفعل التهمة ـ اذا صحت ـ بأنها ليست بذات معنى تجريبي . وهدف البحث في هذا القسم من البحث تبيان صحة هذه التهمة .

ـ ٣ ـ

فالاستاذ توينبي ، اذن ، اذا صحت تحليلات القسم الثاني من هذا البحث ـ يقدم لنا في الواقع نظرية تحليلية [1] فحسب (نظرية ظاهرة الصحة ـ لانها صحيحة بفضل التعريفات التي يعطيها لمفاهيمها الاولية ورموزها اللغوية) بينما **هو يعتقد** ، كما يعتقد غيره[2] ايضا ، بأنه يقدم لنا نظرية تجريبية ـ نظرية تتقرر صحتها بتفحص الحوادث التاريخية او بدراسة الواقع في العالم الخارجي الموضوعي .

قد يكون مصدر هذا التخبط الفكري نجاح تطبيق المبدأ المدروس على مجموعة كبيرة متنوعة من الحوادث التاريخية . ولكن هذا التطبيق مشابه تماما لتطبيق المعادلات الحسابية

---

(١) H. Werner in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geisttesgeschichte*, 29, Jahrgang XXIX, Band (Stuttgart 1955) Metzler P.Sir 530.

(٢) راجع القسم الرابع من هذا البحث .

مثل « ٢ + ٣ = ٥ » على الواقع التجريبي في حياتنا اليومية وتصرفاتنا الحياتية . ولكن هذا الامر يختلف اختلافا هاما عن عملية تثبيت صحة هذه المعادلات او هذا المبدأ . وينبغي بالتالي ان لا يختلط على المفكرين . فصحة مثل هذه المبادىء والمعادلات لا تستند ـ كما سبق وبينا ـ الى دراسة الواقع التجريبي او الحوادث التاريخية بل الى تفهم العلاقات بين تعاريف مفاهيمها الاولية ورموزها الاساسية . فصحتها اذن تثبت بمعزل عن تطبيقها . لنضع ذات الفكرة بصيغة مختلفة . نقول : ان نجاح تطبيقها (اوعدم نجاحه) هو عملية غير ذات علاقة منطقية او علمية بما يقرر صحتها .

ولا فرق بالنسبة لهذه النقطة الهامة ـ اذا كانت دراسة التاريخ ام دراسة الاساطير والخرافات اوحت بهذه النظرية لصاحبها . ايا كان مصدرها ـ حتى ولو كان درس التاريخ ـ يظل غير ذي قيمة تذكر في عملية التثبت من صحتها . فتاريخ الفكرة ومصدرها او سببها هو شيء ، وصحة هذه الفكرة هو شيء اخر يختلف عن الاول اختلافا هاما ـ فبمعزل عن هذا التاريخ ، وذاك المصدر، تتحقق سلامتها العلمية وصحتها التجريبية . اتهامنا هو ان هذه النظرية : « المدنيات التي تجابه التحديات تزدهر » هي نظرية واضحة صحتها . وستظل هذه النظرية صحيحة بهذا المعنى ـ المعنى التعريفي ـ بقطع النظر عما اذا كانت قد اوحيت لتوينبي عن طريق دراساته للمدنيات المختلفة في طور نشوئها وازدهارها او في مراحل تقهقرها وانهيارها ، وعما اذا كانت فكرتها قد راودت مخيلته بينما كان يحلل رموز الحكمة الكامنة في مضامين الاساطير القديمة المفعمة بالاعتبارات الناضجة للجنس البشري عبر الاجيال !

ـ ٤ ـ

واذا صحت تحليلات القسم الثاني من هذا البحث ـ واننا لنعتقد بصحتها ـ تبين لنا ليس فحسب ان توينبي نفسه قد أخطأ بتقديم مبدئه الينا نظرية تفسيرية لتطور التاريخ بل ايضا ان منتقديه[١] قد أخطأوا ، وللسبب الجوهري ذاته الذي يجعل توينبي مخطئا . لقد

---

(١) من هؤلاء :

أ ـ البرت حوراني في مقاله A vision of History من كتابه .

Near Eastern and other Essays. بيروت ١٩٦١ ص ٤ و ص ٩ .

ب ـ السير ارنست باركر (Sir Ernest Barker) في بحثه Toynbee and History ص ٩٥ يقتبسها ايضا توينبي في المجلد الثاني عشر من كتابه دراسة في التاريخ ص ٢٦٧ .

ج ـ O.H.K. Spate في مجلة The Geographical Journal المجلد CXVIII القسم الرابع (Dec. 1952) ص ٤١٣ .

د ـ K. D. Eedaman Archiv| für Naturgeschichte XXXIII Band Heft 2 (1951) P. 206

اتهمه منتقدوه بأنه لم يكن متجردا في اختياره للبينات التجريبية والحوادث التاريخية . انه يدرس - في رأي منتقديه - تلك الحالات التي تثبت او تدعم صحة مبدئه ، وبالتالي ، وهنا يكمن معقص الانتقاد ، فهو يتجاهل البينات والحوادث التي تهدد صحة هذا المبدأ .

ولكنه من الواضح ان هذا الانتقاد ، اذا كان القصد منه ان يثير الشكوك حول صحة هذا المبدأ التجريبية ، هو بدوره ، بعد التحليل والمناظرة ، بدون اية قوة منطقية ذات شأن في خدمة هذا الغرض . ذلك لانه يستند الى افتراض ان هذا المبدأ هو مبدأ تجريبي وبالتالي ذو معنى تجريبي تاريخي . وعندما تبعد هذا الافتراض ينهار هذا الانتقاد كليا .

وتبين ان قوة الحجج في قسم سابق [١] من هذا البحث مركزة بشكل يتهدم معه هذا الافتراض . فقد بينت ان الواقع التجريبي والحوادث التاريخية ، هي **ببساطة تامة غير ذات علاقة منطقية او علمية** بعملية التثبت من صحة هذا المبدأ ، فنستنتج من ذلك ان الانتقاد الذي يفترض عكس ما تبين هو بدوره بدون اي اساس علمي او منطقي . اذا لم يكن هنالك واقع او مجمل حوادث تجعل - لو صحت معالجته - هذا المبدأ خطأ ، يصبح من باب العبث اتهام صاحب هذا المبدأ بمحاولة تعاميه عن مثل هذه الحوادث . ان تتقدم بهذا الاتهام لهو دلالة واضحة على انك تعاني ازمة تخبط فكري في هذا الموضوع .

ومع هذا فان الحجة السالفة لا تبرهن ابدا ان توينبي نفسه لم يكن منحازا . لانه قد يكون قد حاول - معتقدا ، كما كان يعتقد بالفعل ، بأن لمبدئه معنى تجريبيا هاما - تجاهل بعض البينات المعادية لصحة هذا المبدأ . انا لا اقول : « انه قد حاول ذلك بالفعل ، وهو بالتالي منحاز فعلا » . انا لا اعرف انه فعل ذلك ، وعلى كل حال هذا سؤال اختباري يجب ان يحكم فيه بعد دراسة البينات ذات العلاقة وبطريقة موضوعية .ولكننا ، وهذا المهم ، **نرفض ان نثير هذا الاتهام او السؤال** خصوصا الآن **وبعد ان تبين لنا انه ينم عن تخبط**

هـ -- « In short, he (Toynlee) belongs to those who obstinately b lind themselves to the limitation of our comprechenof history».

Peter Geyl, *Use and abuse of History*, Yale University press, 2nd Ed. p. 66. and p. 159. and p. 16)

هذا مع العلم ان هذا المؤلف الفذ قد لاحظ ان محاولات توينبي « تدعي بانها » استقصاءات اختبارية ، ، «what I critisige and oppose, is, first of all, the pretence of an ampirical investigation» Ibid. p. 156.

(١) في القسم الثاني من هذا البحث .

السائل فكريا بحجة ان السؤال الاتهام ليس له اساس منطقي او علمي . واساسه ، لنعيد ونستقطب ، هو الاعتقاد بأن المبدأ القائل ! « تزدهر المدنيات اذا ، وفقط اذا ، واجهت التحديات » هو صيغة لمبدأ اختباري ذي معنى تجريبي يساعد على تفسير اهم حوادث التاريخ تفسيرا علميا او شبه علمي . وهذا الاعتقاد مشترك ـ على ما يبدو ـ بين مدرسة توينبي في فلسفة التاريخ وبين المدارس المناوئة لها . فقوة هذا البحث وقيمته الاكثر اهمية تكمنان في تبيانه ان هذا الاعتقاد ـ على اهميته وشموله في فلسفة التاريخ المعاصرة ـ هو مجرد تخبط فكري . انه اشكال واي اشكال .

ـ ٥ ـ

وتبقى لكشف هذا الإشكال ، كما لكشف غيره ، عِبَرٌ كثيرة وكبيرة .

نكتفي بالإشارة الى احداها هنا : ـ عجيبة غريبة هي تلك الألاعيب البهلوانيّة التي يمارسها العقل البشري ، واحياناً بخفّة خفيّة ، على صاحبه ، وعبره ربما ، على غيره ممن يتأثرون به .

وتعظم ، من هذه الشرفة ، مسؤوليّة المنهجية وسيلة تربويّة لترويض النفسانيات وتقويم الذهنيات منطلقات حضاريّة .

مفهوم التاريخ في كتاب نحن والتاريخ

للدكتور قسطنطين زريق

يستهويني مفهوم الدكتور قسطنطين زريق للتاريخ وغايته ، ويحيرني . يستهويني لايجابيته وتفتحه ، ويحيرني لغموضه وتناقضه . فكلمة « تاريخ » تعني عنده تارة الماضي ، وتارة المستقبل ، وتارة الاثنين معا . ثم يعني «التاريخ» حينا ، في **نحن والتاريخ** مجموعة حوادث تربطها شرائع ودوافع ،وحينا ،جماعة من الناس تدرس هذه الحوادث او تصنعها ، وحينا مجموعة من هذه الحوادث مع كل او بعض دارسي هذه الحوادث او بالاحرى صانعيها . وغاية التاريخ ، ما هي غاية التاريخ ؟ يذهب صاحب نحن والتاريخ الى ان الغاية من التاريخ هي احياء الماضي . هذا ما يطلع به علينا المؤلف في موضع[1] من الكتاب . وفي موضع ثان ، او اكثر[2] غاية التاريخ هي الابداع في خلق التاريخ ، ولا يتضارب هذان الموقفان من غاية التاريخ ضرورة ، مع انهما قد يتضاربان . ومن الممكن لمؤلف ان يجمع بينهما اذا هو تحمل مشقة توضيح العلاقة بين الواحد منهما والاخر ، وعناء درس اتصالهما بالحياة والانسان وبالتالي بالتاريخ .

اتصور الدكتور زريق وهو يستعرض هذه النقاط مستغربا يقول : « ان اثارة هذه الاسئلة هو بحد ذاته دليل على تعنت - ربما الى درجة المبالغة - في وضع النبرة على هذه التفريقات (نعني التفريق بين الماضي والمستقبل ، وبين الماضي بحد ذاته ومعرفة الماضي ،

---

(١) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ،بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٥٩ ، ص ٦٠ .

(٢) المرجع ذاته - ص ١٣ و ١٥٧ .

وبين مجموعة حوادث واناس يدرسون او يصنعون هذه الحوادث ، واخيرا بين احياء الماضي والابداع في خلق المستقبل) ـ الامر الذي لا نجد له مبررا في نظرنا » . اذا اتفق واخذ الدكتور زريق هذا الموقف من هذه الاسئلة فقد تكرم ووضع انتقادنا كتابه في سياق واضح . نأخذ على الدكتور زريق في كتابه القيم **نحن والتاريخ** ـ الذي كثرت حسناته ولا شك ـ مروره السريع المقتضب على هذه التفريقات . وليست القضية بيننا قضية ذوق فحسب . انما تمتد جذور هذه المسألة الى الاسلوب العلمي والبحث المنهجي الرصين ، وبالتالي ـ وهذا الاهم ـ فقد قاد هذا التساهل المنهجي والتسامح الفكري الشبه زائد الى نتيجة لا بد لمجابهي مشاكل الفكر التاريخي ـ والدكتور زريق احدهم ، وربما كان من اوعاهم في عالمنا العربي ـ من ان يأسفوا لها . **تلك النتيجة هي عدم التعمق في** دراسة مفهوم التاريخ وغايته . فجاء هذا المفهوم، على ما له من الحسنات ، تشوبه الاجمالية وبعض الغموض ، وربما السطحية والتناقض . وان كبر املنا بكفاءات الدكتور زريق كقائد فكري وموجه عقائدي في قسمنا هذا من العالم ليجعل هذا الاسف اشد والم . وكثيرا ما تتراوح مراتب العتب بنسبة مراتب الامل .

« رب معترض يقول « وهل اراد الدكتور زريق » ان يقدم مفهوما عميقا للتاريخ ؟ هل يدعي هو ذلك » ؟ لا شك في ان الدكتور زريق نفسه كان متحيرا بالنسبة لهذه القضية . فقد كان جد متواضع حينما قال في مقدمة كتابه : « ليست هذه الفصول التي اتقدم بها اليوم الى القراء عرضا شاملا لقواعد علم التاريخ ، او بحثا مستفيضا في فلسفة التاريخ او دراسة مكتملة لعلاقة الانسان بماضيه . وانما هي . . . مطالب وتساؤلات تدور حول هذه الموضوعات »[1] . غير ان الدكتور زريق نفسه يحس بأن التبعة الملقاة على عاتقه انما تدعو الى اكثر من مجرد التساؤل . فقد تعدى ، من حسن حظنا ، هذا الطور الاولي في الدراسات التوجيهية الى الاجابة على هذه التساؤلات ، او بعضها . « على ضوء هذه الاعتبارات كلها نرى ان الواجب يدعو الى اثارة التساؤلات التي نعرضها في الفصول التالية ، والى الاجابة على هذه التساؤلات بقدر ما يتبين لنا من نور ، وما يتراءى لنا من حق »[2] . وهكذا وبالرغم من ان المؤلف شاء ان يتواضع ، كعادته ، فقد اضطر ـ محسا بمسؤولية المحاولة ـ ان يتعمق في مفهوم التاريخ او اذا شئت ان يتفلسف فيه . ثم ان كثيرا

---

(١) قسطنطين زريق كتاب نحن والتاريخ ص ٧ و ص ٤٥ .
(٢) المرجع ذاته ص ٢٤ .

من المواقف الجدية التي يأخذها في **نحن والتاريخ** تتطلب ـ لكي تثبت وليكون لها اثرها الفكري والعملي ـ ان يتعمق صاحبها في مفهومه للتاريخ وغايته[1] .

- ٢ -

لا شك بأن الجملة « من صانعي التاريخ » هي وصف لبطولة لها اهميتها التاريخية . وربما كانت اطيب ثناء يقدر ان يقدمه مؤرخ لانسان . ولم يحصر صاحب « **نحن والتاريخ** » هذه البطولة بالاقلية العباقرة منا ـ معشر البشر . انما الابداع عنده ، وبالتالي صنع التاريخ ، هو صنعة يقدر ان يتمتع بها حتى العامة من الناس [2] ـ بحكم الطبع بدرجات متفاوتة . فلو افترضنا ان ادعى احدهم ـ وكلنا يمكن ان يكون ذلك المدعي ـ انه يحاول ، لشيء من الطموح في نفسه او الغرور ، ان يكون من صانعي التاريخ ، فما هي الارشادات التطبيقية المعينة التي يقدمها له صاحب « **نحن والتاريخ** »؟ والى أي مدى ستساعد هذه النصائح من يسترشد بها على تحقيق مبتغاه .

واننا لا نثير بهذا سؤالا غريبا لم يخطر على المؤلف ببال . وربما كان هذا اهم سؤال واقعي يثيره ويحاول الاجابة عليه . « اذا اردنا ان نحيا . . . . لا بد من ان نجابه التاريخ »[3] فيصبح سؤالنا السابق على ضوء هذا المقتبس ، وكيف نجابه التاريخ ؟ أو بالاحرى كيف يجب ان نجابه التاريخ لنصبح من عداد صانعيه ؟ ومجابهة التاريخ لمجرد المجابهة امر لا يحبذه الدكتور زريق كثيرا . وهو ان رضي عن مثل هذا العمل فلانه يفضله على موقف الجمود ، موقف من « يرتمون في احضان التارخ ليستريحوا او ينتشوا » . ما يدعو اليه الدكتور زريق انما هو مجابهة التاريخ » مجابهة « ترتفع الى مستوى هذين الواقعين (الواقع العربي والواقع الانساني) الخطيرين وتنهض بمطالبهما الدقيقة العسيرة[4] مجابهة الممتحن الناقد الحاكم[5]» ، مجابهة من يبغي التحكم بمصيره ،«ونحن خليقون بأن نبذل جهدنا لنسبر اغوار هذا الواقع المتأزم المزدوج في مظهريه القومي والانساني . . . فنتساءل عن ماضينا الذي نندفع منه وعن مستقبلنا الذي نندفع اليه كي نعي حقيقة هذا وذاك

---

(١) قسطنطين زريق ـ كتاب نحن والتاريخ ص ١٣٥ و ١٣٦ و ١٤٣ و ١٥٠ و ١٢٣ و ١٢٦ و ١٢٩ و ٤٢ و ١٧ و ١٨ و ٢٣٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ١٩٤ .

(٣) قسطنطين زريق كتاب نحن والتاريخ ص ١٦ .

(٤) قسطنطين زريق ـ كتاب نحن والتاريخ ص ١٩ ـ

(٥) المرجع ذاته ص ١٨ .

ونعمل ما في استطاعتنا للتحكم بالمصير بدلا من ان نكون له محكومين مسيرين»[1]، مجابهة من كان الابداع مقصده ، « فالعمل التاريخي . . . هو العمل المبدع »[2] . هذا شيء جميل جدا . فالنصيحة ولا شك ثمينة ومهمة . ولكن الاهم هو تبيان الشروط التي يتم عند اتمامها هذا الابداع . فما هي تلك الشروط ؟ وهل توفق ـ الدكتور زريق ؟ والى اي حد ؟ في رسمه لنا معالم هذه الطريق ـ طريق الابداع ؟

ـ ٣ ـ

لقد خصص الدكتور زريق قسما لا بأس به من كتابه لعرض ارشاداته وتوضيح وتدعيم بعض شروط الابداع لدارسي التاريخ اي المؤرخين . على هذا القسم من الكتاب لا اجروء على ابداء اية ملاحظة ـ سوى اني قد اعجبت بها . وبما انني لست بمؤرخ ، وبما انني غالبا لا ارغب في التدخل بما لا شأن لي فيه ، فسأستثني ذلك القسم من الكتاب في هذا المقال .

ـ ٤ ـ

وانه لمن الضروري لهذا المقال ان نعالج ارشادات الدكتور زريق للعامة امثالنا ممن يرغبون ـ لطموح في نفوسهم او لغرور ـ في ان يصنعوا التاريخ .

لجواب الدكتور زريق الى هؤلاء وجهان ، الوجه الاول يعالج تلك القابليات التي يمكن للمرء الاستعداد لها وتنميتها مثل « صحة الاحساس بالحاضر » ، و « التطلع الى المستقبل والاقدام عليه » ، و « القدرة على الاختيار المبني على مؤهلات التمييز بين الغايات والتفضيل بين الوسائل » . ولكل هذه الشروط ، مما لا ينكر ، اهميتها في عملية الابداع . ولكن هذه الشروط حتى ولو تمت واجتمعت لا يظنها الدكتور زريق كافية لخلق العمل التاريخي المبدع .

هنالك اذن شروط اخر ـ وهذا هو الوجه الثاني للجواب المذكور سابقا ـ يجب على الانسان ان يلتزمها قبل ان يتمكن فيتمتع بخلق العمل المبدع . واهم هذه الشروط ، وربما اكثرها غموضا في « **نحن والتاريخ** » هو حكم التاريخ . « ولا يمكن (أي فرد) ان

---

(١) المرجع ذاته ص ٢١ .
(٢) المرجع ذاته ص ١٨٦ .

يصنع التاريخ او يتحكم به . . . قبل ان يحكم له التاريخ ويجده صالحا جديرا »[1] فماذا يعني ذلك ؟

ولا يمكننا ان نمر بمثل هذا السؤال مرور الكرام . اننا اذا فعلنا ذلك نعرض انفسنا لتهمة السطحية في التفكير ـ الامر الذي لا يليق بمن يتحمل مسؤولية التوجيه العملي والعقائدي . وهو كذلك لا يليق بمن اتخذ على عاتقه مسؤولية صنع التاريخ . بالنسبة لجواب ايجابي مقنع لهذا السؤال تتضاءل ، على اهميتها ، جميع الارشادات التي سبق ذكرها . اذ بدون التعرف الى ما يتضمنه هذا الجواب يبقى طالب الارشاد ضائعا ويبقى بالتالي ، معنى محاولة قيمة مثل تلك التي تعالج في **نحن والتاريخ** ناقصا . وهكذا ، واذا تبين ان **نحن والتاريخ** يخفق في اعطاء جواب مفصل واضح على هذا السؤال ، فقد وهنت عملية التسلسل والارتباط الفكري فيه . وهذا ما نخشى وقوعه . فلنقف اذن بعض الوقت امام « حكم التاريخ » .

لا يصعب على المراقب الناقد ملاحظة عدة معاني لكلمة « حكم » في استعمال صاحب **نحن والتاريخ** لها . فهي تعني عنده اصدار حكم بقطع النظر عما اذا كان هذا الحكم تأنيبا ام تقديرا . غير ان هذا المعنى للكلمة المدروسة لا يفيدنا بشكل مباشر للوصول الى مبتغانا .

وهي تعني عنده ايضا التحكم والاستبداد « قد ينقاد بعضنا للضعيف الهزيل الذي لم يبلغ الا ادنى المراتب فيرتضي حكمه ويكتفي به . ثم تأتي النتائج فتثبت جدب هذا الرضى والاكتفاء »[2] . وهذا الاستخدام لكلمة « حكم » اذا فادنا بشيء فليس لتحقيق او نقض ، ما نحاول تبيانه او لاثباته او دحضه .

واخيرا يستخدم الدكتور زريق « حكم » بمعنى تقرير امتياز او تهنئة او تقدير . « وغدونا بالتالي اكثر استحقاقا لحكم التاريخ[3] . هذا هو المعنى الذي يهمنا مباشرة في هذا المقطع . ذلك لانه هو المعنى الذي يضع فيه المؤلف احد شروط الابداع التاريخي الضرورية ـ الشرط الذي نحاول التوصل الى حقيقة معناه كما تبرز في **نحن والتاريخ** وبالتالي الحكم على مدى تأثيرها في تهيئة الراغبين لمواجهة عملية الابداع بمسؤولية ووعي .

---

(١) قسطنطين زريق ـ نحن والتاريخ ص ١٩٧ .
(٢) قسطنطين زريق ـ كتاب نحن والتاريخ ص ٢٣٣ .
(٣) المرجع ذاته ص ٣٥٤ .

- ٥ -

والان ماذا تعني كلمة « تاريخ » في هذا الموقف ؟ حينا يعني « التاريخ » « حياة » . وقد اتسع كثيرا شمول هذا المعنى الى حد لا يسمح بدراسة نقدية مسؤولة .

وحينا اخر يعني « التاريخ » سلسلة حوادث تربطها قوانين الطبيعة وسننها . يقارب هذا المعنى ما سنسميه بالتاريخ الواقع . وسنعالج هذا المفهوم بعد قليل .

وفي تحديده للتاريخ العلم يذهب الدكتور زريق الى ان التاريخ « هو السعي لادراك الماضي البشري واحيائه »[1] . غير ان صاحب **نحن والتاريخ** يعود ليرادف التاريخ بالمستقبل . « يعني التاريخ هنا اول ما يعني المستقبل[2] » .

فكيف يعني التاريخ المستقبل والماضي ؟ وهكذا نرى انه يعترض طريق تفتيشنا عن معنى « حكم التاريخ » مشكل جديد - هو مشكل وجود تناقض في مفهوم التاريخ .

واي من الماضي او المستقبل سيكون الحاكم (او الحكم) في بطولتنا في صنع التاريخ ؟ والماضي بحكم الواقع لا يقدر ان يحكم اذ انه انقضى وفات . والمستقبل ؟ ان قدر المستقبل بمعنى من معانيه على الحكم ، فان حكمه سيكون تابعا (الا اذا كان نوعا من التنبوء) لمظاهر بطولتنا ، وبالتالي غير مفيد كارشاد ينير طريق السائرين - ولكنهم لم يصلوا بعد - الى محجة الابداع التاريخي . ولكن ما لنا والتسرع . ربما كنا نتجنى على **نحن والتاريخ** باثارة بعض النقاط التي ، لو فهمنا **نحن والتاريخ** على حقيقته ، لما اثرناها .

ان المؤلف نفسه قد تنبه الى التناقض السالف الذكر في اشارة التاريخ الى الماضي والى المستقبل معا فحاول شرحه او التخلص منه . «وفي هذا المعنى - او في ظاهره على الاقل - تعارض وتناقض . اذ كيف نطلق على المستقبل لفظة مرادفة للماضي ؟ ولكن هذا الغموض او التعارض الظاهري هو في الواقع دليل آخر على رقة الفاصل القائم بين الماضي والمستقبل ، وعلى انطلاق الفكر عفويا من احدهما الى الاخر ، وعلى التأثير المتبادل باستمرار بينهما »[3] . ان المشكلة (او المشكلات) الفكرية هنا لاعمق بكثير مما يتصوره

---

(١) المرجع ذاته ص ٤٩ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٣٣ .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٣٣ .

البعض . وان التعارض او اذا شئت التناقض فيها لمحرج ـ خصوصا لموقف الدكتور زريق . وهب انه ليس من فاصل بين الماضي والمستقبل [1] . فهل يحتاج هذا الى دليل ؟ ان ذلك لواقع . على هذا الصعيد ـ الصعيد الوجودي الواقعي التاريخي للكون ليس هنالك اي فاصل رقيق او غير رقيق بين الماضي والمستقبل . ان التفريق بين الماضي والحاضر والمستقبل على هذا الصعيد لامر غير وارد .

ان اصح وصف لهذه الحالة هو القول بوجود احداث تترى وتتابع بعضها بعد بعض . اما على صعيد معرفة هذا الواقع ووصف احداثه بالنسبة لقبلية وبعدية حدوثها فيصح التفريق المذكور . نعم ان هذا التفريق لامر نسبي اعتباطي . تقدر ان تأخذ اية حادثة او مجموعة حوادث من سلسلة الاحداث التي تكون مجموعة الكون وتحترم ما قبلها ماضيها وما بعدها مستقبلها . وبقطع النظر عما اذا رق هذا الفاصل ام لم يرق فان احترام الاشارة اليه باطراد منطقي لامر ضروري جدا للوضوح في التفكير والتدقيق في التحليل .

وهب ان الفكر ينطلق عفويا من الماضي الى المستقبل فماذا يبرهن ذلك ؟ اذا كان لانطلاق الفكر هذا اية مبررات فما هي هذه المبررات ؟ ولا يمكن ان تكون رقة الفاصل بينهما من جملة هذه المبررات للاسباب التي سبق ذكرها . وان لم يكن لهذا الانطلاق ما يبرره فوجب على المفكرين الرصينين ان يروضوا تفكيرهم بحيث يضمنوا التخلص من هذا الشطط .

ـ ٦ ـ

وهل صح ان هنالك تأثيرا متبادلا بين الماضي والحاضر ؟ ان تأثير الماضي بالحاضر وبالتالي بالمستقبل لامر فهمه غير عسير . اما تأثير المستقبل ـ وهو لم يوجد بعد ـ بالحاضر الموجود او الماضي الذي تم تكوينه وانتهى ففهمه اصعب . ويذهب بعضهم ، وربما عن حق ، الى ان تأثير المستقبل على الماضي لامر مستحيل . واذا سلمنا بأن تأثير المستقبل (بمعنى مقصد او هدف لانسان عاقل مخطط) على الحاضر امر يمكن الاقرار به (اذا الزمنا انفسنا بالاقرار بصحة القول بأن الغائية نوع من السببية) فعندئذ انما الانسان الفاعل العامل هو المؤثر الحقيقي وليس المستقبل الزمان . واذا جاز هنا ان نستخدم لغة المجاز في وصف الواقع لنقول : « تأثير المستقبل على الحاضر » بالمعنى الذي شرحنا فلا بأس . ولكن

---

(١) المرجع ذاته ص ٥٠ .

كيف يمكن ان نذهب الى القول بأن للمستقبل تأثيرا على الماضي ؟ هذا أمر غير ممكن ضمن نطاق معرفتنا الحاضرة لقوانين الكون ومقدار سلطتنا عليها . فجملة « التأثير المتبادل بين الماضي والحاضر والمستقبل » اذن كثيرة الغموض على الاقل ، وقد أثارت شيئا من سوء التفاهم . وبمعنى من معانيها هي خطأ محض .

واخيرا انما يرتكب الدكتور زريق غلطة اسلوبية منهجية في سياق محاولته التخلص من التناقض « **غير الظاهري** » في مفهومه للتاريخ الذي نحن بصدده الان . فبدلا من ان يشرح **اسباب** هذا التناقض ، اذا كانت هنالك اسباب قوية مقنعة له ، قد حاول هو ، وربما عن غير انتباه ، ان يشرح ما **ينتج** عن هذا التناقض ، بكلمة ثانية ، بدلا من ان ينصرف الى شرح وتوضيح علل هذا التناقض ، فقد ركز اهتمامه على **معلولاته** . ولم يجدنا هذا نفعا .

والان هل هنالك اية طريقة لتحاشي هذا التناقض ؟

- ٧ -

هنالك طريقة تتراءى لنا عن بعد . ولكن القبول بها يوجب تعديل مفهوم « التاريخ » في **نحن والتاريخ** . سنشرح هذا الاقتراح باختصار واقتضاب . ماذا يمنعنا من ان ننظر الى التاريخ كمجموعة حوادث . واذا اضطررنا ـ كما هو الواقع ـ الى اختيار بعضها واهمال البعض الاخر فسنفعل ذلك بناء على مبادىء واضحة وقواعد مبينة يشرح اهمها الدكتور زريق . فوق هذا ـ وعلى كل حال ـ وجب علينا التنبه للتفريق الواعي المنتظم بين الحدث وتعليل الحدث او تقويمه . ميزة الحدث الاساسية حدوثه في زمان ومكان معينين . اما ميزة تعليله فهي صحة (او عدم صحة) هذا التعليل . وبناء عليه نقول : « التاريخ يحدث ، أما التعليل فهو من صفات المؤرخين . وكذلك المعرفة وبالتالي الحكم . ويمكن للمعللين ان يكونوا مخطئين » .

والان يمكننا ان نقول ، دون التعرض لاي تناقض ، : « حكم ذوي الكفاءات ماضين كانوا ام حاضرين ام مستقبلين (ومنهم المؤرخون) على اعمالنا وان اختلفت طرق حكمهم واحكامهم » .

- ٨ -

وعلى ضوء هذا ، وتذكرنا ضرورة التفريق بين الماضي والحاضر بحد ذاته وبين

معرفته وتعليله وبالتالي الحكم فيه (له او عليه) ، لا بد من اعادة النظر في الحكم التاريخي التالي : « ونحن نخطىء اذا اعتقدنا ان الماضي شيء مجرد خارج عن الانسان مستقل عن نزعاته وميوله وآماله الحاضرة . هذا هو الخطأ الذي ينطوي عليه موقف المدرسة الموضوعية التي ركزت ايمانها بالصناعة التاريخية « وذهبت بها الى ابعد حدودها » فليس من الممكن مهما حاول رالكه وسواه ان ينعزل الانسان عن حاضره انعزالا تاما ليكشف حقيقة الماضي كأنها حقيقة قائمة بذاتها منفصلة عن الماضي بل لا بد لكل انسان ولكل جيل من ان ينظر الى الماضي من خلال اعتقاداته واهتماماته وآماله »[1] .

- ٩ -

لو تنبه الدكتور زريق - ومن المؤسف انه لم يتنبه وهو المحقق الرصين المسؤول - الى التفريق بين الماضي بحد ذاته وبين نظرنا الى الماضي - التفريق الذي يفرضه علينا واقع الحال ، لعدل قسما لا بأس به من حكمه السابق على المدرسة الموضوعية . ان الدكتور زريق على حق عندما يقول « لا بد لكل انسان ولكل جيل من ان ينظر الى الماضي من خلال اعتقاداته واهتماماته وآماله . وصدق ايضا عندما قال : « ان هيئة هذا الماضي كما تتراءى لنا تختلف بحسب قربنا منه او بعدنا عنه وبحسب المنظار الذي ننظر به اليه . ولعلنا لا نخطىء كثيرا اذا شبهناه بالسهول والوهاد والاودية والتلال الممتدة وراءنا ونحن نرقى جبلا من الجبال . انه هنالك حقيقة واقعة او قد وقعت ، بلا جدال . ولكننا كلما صعدنا او تحولنا في سيرنا تبين لنا منه ما لم يكن ظاهرا قبلا وتبدلت هيئته العامة نوعا من التبدل »[2] . فاذا كان الماضي هنالك حقيقة واقعة او قد وقعت فلماذا « نخطىء اذا اعتقدنا ان الماضي شيء مجرد مستقل عن الانسان (الحاضر الدارس المؤرخ) وميوله وآماله الحاضرة ؟ نعم ان هذا الماضي يتراءى لنا بشكل قد يختلف اختلافا بينا - كما ينتظر ان يختلف - عما يتراءى لغيرنا لاسباب متعددة . ولكن الماضي ذاته ، تلك الوهاد والاودية والسهول المترامية وراءنا - نحن متسلقي جبل الحياة المؤرخين ، صانعي التاريخ ، او المتفلسفين فيه - هو هو هنالك بعيد عنا مستقل كل الاستقلال . أحبت كليوباترا قيصرا . وهزم نابليون في واترلو . وقطع هنيبعل جبال الالب : - تلك احداث ماضية مستقلة

---

(١) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ١٥٩ .

(٢) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ١٦٥ .

عنا . وقد يكون لها التأثير علينا ـ اما نحن فليس بامكاننا في حالتنا الحاضرة من العلـم والفعالية من ان نؤثر فيها ، كأحداث ، بشيء . اما تعليلنا لها وحكمنا لها او عليها فأمر يقع ضمن نطاق صلاحيتنا وقد لا يتفق لذلك عليه اثنان . ذلك لان الحادث شيء والنظر اليه شيء اخر . ومن متطلبات البحث العلمي الرصين عدم الخلط بينهما او التنقـل من مفهوم احدهما الى مفهوم الاخر دون انتباه . ان انتقال الفكر العفوي في مثل هذه الظروف لتجديفه في هيكل الفكر .

ـ ١٠ ـ

ليت الدكتور زريق خصص بعض الوقت لنقد وغربلة المقتبس الآتي وبالتالي لاخذ موقف معين منه قبل تعرضه للمدرسة الموضوعية .

« ولا يزال هذا اللبس بين الماضي والعلم بالماضي قائما ولعله ناشيء عن شعور اصيل في الانسان بالارتباط الرقيق بين معرفة الماضي والماضي ذاته »[١] .

ولكن الظاهر هو انه لم يفعل . وهذا مانأسف له ليس لاننا نعتقد بان حكمه على المدرسة الموضوعية ، كما سبق وبينا ، يحتاج الى بعض التعديل فحسب ، بل ايضا لان مفهومه للتاريخ يعكس ، لذلك ، شيئا من الرجرجة والغموض والتناقض . وهذا يقود حتما الى ضعف في حكمه في « حكم التاريخ » .

فالتاريخ الواقع ـ ونعني به مجموعة (او بعض) ما يحدث في الكون ـ لا يحكم الا بمعنى مجازي ضعيف . انما هو يحدث . ذلك لان التعليل المبني على المعرفـة وبالتـالي الحكم ليست من صفاته الخاصة . هذا بحكم تحديدنا السابق ـ الامر الذي لا يلزم اي مفكر بتبنيه كمجرد تحديد . ما يشجعنا على اقتراحه هو انه يساعد من يتبناه ويتنبه له على حل مشاكل الغموض والتناقض وبالتالي المشكلات السطحية المار ذكرها .

وهكذا فلئن نقول : « حكم التـاريخ فينـا » فهـو ان نقـول ، ولـكن بشيء من اللااكتراثية والاهمال ـ « حكم المؤرخين ، او بالاحرى ذوي الكفاءات فينا » .

وعندئذ يصبح التاريخ العلم ، ونعني به مجموعة (او بعض) ما يحدث في الكون (اي التاريخ الواقع) مع احكام المؤرخين فيها وتعاليلهم لها ، وصفا موضوعيا وتقويمـا

---

(١) المرجع ذاته ص ٢٤ .

للحوادث التي يتمخض بها عالمنا الانساني او بعضها . وتتفاوت بالطبع مراتب هذه العلوم التاريخية صحة واستحقاقا بتفاوت اصحابها امانة فكرية وسعة اطلاع .

وبالتالي نرى انه ليس للتاريخ الواقع بحد ذاته اية غاية ولا يمكن ان يكون له بحد ذاته غاية : غائيته - اذا سمح لنا بتعبير مجازي هنا - تستمد من غائية صانعيه - الهة كانوا ام بشرا .

اما التاريخ العلم فله بحكم تحديده - غاية . تلك هي الوصف الموضوعي للتاريخ الواقع . واذا اردت ان تضم ما يسمى عادة « بفلسفة التاريخ » الى نطاق التاريخ العلم ، وهنا تختلف الاراء ، تقول : « ان غاية التاريخ كعلم تتعدى كونها وصفا موضوعيا للتاريخ الواقع الى تقويم احداث هذا التاريخ واكتشاف وتقويم غائية صانعيه » . التاريخ العلم - بكلمة ثانية - هو ما يتعاطاه المؤرخون او فلاسفة التاريخ . ويصح على هذا التاريخ تحديد الدكتور زريق له اي انه « ادراك الماضي واحياؤه[1] . ومهما يكن من امر التاريخ العلم فان غايته لا يمكن ان تتعدى مضمون هذا التحديد الا ، وهذا شرطمهم ، بقدر ما يكون المؤرخ صانع تاريخ . اذا حدث ذلك ، وهو امر نادر جدا ، تصبح عندئذ فقط غاية التاريخ صنع المستقبل .

والخلاصة هي ان ليس للتاريخ الواقع بحد ذاته اية غاية . اما التاريخ العلم فغايته ادراك الماضي واحياؤه . ولا يمكن ان تتعدى غايته هذا الحد الى صنع التاريخ . لصانعي التاريخ وحدهم ،وقد يكون منهم المؤرخون ،حق وامتياز صنع المستقبل اي التاريخ .

واذا عجز التاريخ الواقع بطبيعة وجوده عن ان يحكم فانه بالتالي ، وبحكم الواقع والمنطق ، يخسر حقه بالحكم[2] لنا او علينا ، وعندئذ يصبح من الخطأ ان ننعت حكمه « بالقسوة او اللين » « بالجدية » او « بعدم الجدية » . جل ما يقدر عليه التاريخ الواقع بالنسبة لنا هو مجابهتنا - معشر البشر - بأوضاع قد يكون وقد لا يكون لنا يد في تحويرها وتبديلها .

اما التاريخ العلم فله عن طريق المؤرخين حق اصدار مثل هذه الاحكام . وبالمعنى

---

(١) قسطنطين زريق - كتاب نحن والتاريخ ص ٤٩ .

(٢) المرجع ذاته ص ٢٢٣ .

الاصيل ـ للناقدين المسؤولين وحدهم ، وقد يكون بعضهم مؤرخين ، حق اصدار احكام في « نوع مجابهتنا » للمشكلات التي تعترضنا ، في « غايتنا » ، في « نوع الاسئلة التي نسأل » ، في « اصالتنا وعراقتنا ، واخيرا في مدى تهيبنا لحكمهم » . وليس من الضروري ان تصدر مثل هذه الاحكام ضمن نطاق التاريخ العلم وحسب ـ فقد قل وجود حقل ثقافي انساني لا تجد فيه مثل هذه الاحكام . لذلك واذا بررنا لنفسنا استعمال جملة « حكم التاريخ فينا » نضطر ان نبرر ، لنفس الاسباب ، قولنا : « حكم الاقتصاد » فينا ، او « حكم السياسة » فينا ، والمحاولات البشرية كالكيمياء ، وعلم الحياة ، والفيزياء ، الخ . . . . ولأننا لا نريد كما يدل الواقع ، ان نستعمل هذه التعابير فأصبح من الانسب ، او هكذا نظن ، ان لا نستخدم ايا منها « حكم التاريخ » غير مستثنى .

وهنالك عدة اسباب تدعونا ـ اذا احسسنا بثقل وطأتها المنطقية ـ الى الاقلاع عن استعمال جملة : « حكم التاريخ » . وليس هذا بحد ذاته بالامر المهم . المهم هو ما يتضمنه هذا الاقلاع من جهتنا على مستوى المعتقدات : ـ نعني عدم القبول بصحة نظرية « حكم التاريخ » .

ـ ١٢ ـ

لئن تقبل بحكم التاريخ هو ان تلزم نفسك بقبول نظريتين تمتد جذورهما في حقل ما وراء الطبيعة (Metaphysics) ، وهكذا فتبقيان خارج نطاق التحقيق العلمي . هاتان النظريتان هما : الاولى ، وجود عقل او مدبر ما وراء التاريخ يسيطر على امور التاريخ ويدبر احداثه حسب خطط مرسومة ، والثانية ، الايمان بأن هذا التخطيط للتاريخ وحوادثه هو التخطيط الانسب والاخير . هكذا فعل هيجل . وقد اشار الدكتور زريق الى ذلك دون اي تعمق او تعليق ، ربما لانه ينوي ان يفعل هذا في مؤلف خاص[1] . وبقطع النظر عما اذا كان يساير زريق هيجل ام لا فتظل النظريتان ـ منطقيا ـ من متضمنات القبول بحكم التاريخ . وطالما هما خارج نطاق التحقيق والاستطلاع العلمي فان وزن الاصرار على الطريقة العلمية في « **نحن والتاريخ** » يقل كثيرا اذا لم نقل ينعدم بصددهما .

وهاتان النظريتان تؤثران ولا شك في مفهوم حرية الانسان وفعله بالتاريخ ، الامر

---

(١) قسطنطين زريق نحن والتاريخ ص ١٢٣ .

الذي اذا ما تداعى تصدعت معه اجمل ما في مفهوم الدكتور زريق للتاريخ - نعني ايجابيته .

ثم ان **الحوادث التاريخية** - من الوجهة الموضوعية وبقدر مانقدر ان نتحقق على المستوى العلمي - هي **حوادث ممكنة الوجود** . قد كان من الممكن ان تحدث على شكل مغاير او ان لا تحدث مطلقا . قد كان من الممكن ان تنتصر قوى المحور على الحلفاء في الحرب الكونية الثانية . قد كان من الممكن ان ينتصر نابليون في معركة واترلو ، وهنيبعل في اقتحامه روما في عقر دارها . لو انتصر البرابرة على الرومان بدلا من العكس لكان تتابع الحوادث التاريخية غير ما هو عليه الان ، ولكانت بالتالي كيفية حكمنا على تلك الحوادث غير ما هي عليه الان . « واحكامنا في التاريخ » كان لا بد لها من ان تتغير .

ان المبادىء والقيم التي يتبناها ابناء هذا العصر للحكم على اعمال ابنائه وغيرهم ، اذن هي شروط مربوطة بانتصار بعض الفئات على بعضها المناوىء . ولما كان هذا الانتصار غير ضروري الوجود - على الاقل على مستوى معرفتنا - « فحكم التاريخ » اذن هو ايضا نسبي . وهل يصح ان يكون مبدأ نسبي مقياسا لنا في الحكم على الامور - الامور التي تؤثر بشكل عميق جدا في تكوينه ؟

ولرب عمل اعتبره بعضهم جريمة لا تغتفر هو ذاته بالنسبة لقوم غيرهم بطولة مشرفة . نعم انه بالامكان تخفيف حدة النسبية . ولكن ، مع ذلك ، تبقى نقطة واهية جدا عندما تلازم تطبيق مبدأ « الحكم والتقييم » .

- ١٣ -

وفضلا عن ذلك لئن تقبل « حكم التاريخ » لهو ان تقرر ضمنا نظرية في القيم قد تكون جد مخطرة . تلك هي ان تؤمن بأن كل ما يحدث هو حق وعدالة . هذا اذا اردت ان ترد اصل « حكم التاريخ » الى المستوى التطبيقي الواقعي فتفصله عن المستوى النظري للاحكام . بكلمة ثانية ، ولكي تتخلص من نسبية الحكم في احداث التاريخ ، النسبية المتأصلة في طبيعة المعرفة والتحليل والتأويل يمكنك ان تعتبر « حكم التاريخ » مرادفا « لحوادث التاريخ « او « لوصف موضوعي » لهذه الحوادث . عندئذ تضع رجلك في فخ تلك النظرة الخطرة في القيم - اي القول بأن كل ما يحدث هو عدل وحق . فهل يرضى الدكتور زريق ان يلزم نفسه بقبول مثل هذا المبدأ ؟ لا يتطلب الانسان اضطلاعا عميقا واسعا على الحوادث التاريخية ليتحقق من خطأ هذه النظرية . اننا نعرف من مراقبة حياتنا

اليومية ـ الخاصة منها والعامة ـ انه انما كثيرا ما تقع حوادث الظلم والفساد . اذن حكم التاريخ لن يكون الحكم النهائي .

هل يمكن ان نعادل بين انتصار او نجاح قضية ما وبين صحتها او عدالتها ؟ ان اتخاذ موقف ايجابي على هذا السؤال يحمل صاحبه مسؤولية السذاجة . لا اظن انه يوجد من لا يقدر ان يعطي عشرات الامثال على انتصارات الباطل وبالتالي على خطأ النظرية المدروسة . اذن عندما نحاول ان نهرب من نسبية « حكم التاريخ » نقع في ورطة تعريض انفسنا لتحمل مسؤولية الايمان بنظرية ظاهر خطؤها .

والخلاصة ان « حكم التاريخ » اذا استخدمت ، وكثيرا ما استخدمت واسيء استخدامها ، فان لنا ، لذلك ، بعض المبررات . ولكن هذه المبررات تصح في سياق خاص فقط .

فالافضل عدم اللجوء الى هذا الاستعمال . وهكذا يكون ما قاله الالماني شيلر : « ان تاريخ العالم هو محكمة العالم[1] » هو قول مقبول عندنا بالاستناد الى بحثنا السابق . وكذلك ما ذهب اليه الفيلسوف الالماني هيجل من ان « العقل المطلق هو الحكم النهائي[2] » . (هذا اذا ما سلم بامكانية معرفة ، والتحقق من ، وجود مثل هذا العقل ـ الامر الذي يشكك به ـ والذي هو على كل حال خارج عن نطاق هذا البحث) . اما ما قاله عداهم بصيغة « حكم التاريخ » والذي شاع الحديث عنه ،[3] فهو عندنا قول شعري فيه من الغموض ما فيه ـ الغموض الذي قد يقود وكثيرا ما يقود ـ الى التخبط الفكري والسطحية .

ـ ١٤ ـ

واذا كان الامر كذلك تدهور شرط اساسي من شروط الابداع ـ نعني قول الدكتور زريق الذي سبقت الاشارة اليه بأن الابداع لا يمكن ان يتم من جهة شخص ما لم يسبق ويحكم له التاريخ . فاذا كان التاريخ الواقع لا يحكم[4] ، واذا كان التاريخ العلم

(١) قسطنطين زريق ـ كتاب نحن والتاريخ ص ٣٣٢ .

(٢) المرجع ذاته ص ٣٣٢ .

(٣) قسطنطين زري؟ق ـ كتاب نحن والتاريخ ص ٣٣٢ .

(٤) راجع المقطع ١٠ من هذا البحث .

يحكم[1] ، ولكن بصورة مجازية فحسب ، وبشكل يشوبه الغموض ، والنسبية ، وحينا الخطأ المبين ، وحينا الانغماس في نظرات ما وراء طبيعية (ميتافيزيكية)[2] وقد يساء لذلك فهمه ، واذا كان الحكم ميزة اصيلة للناقد - المؤرخ ام غير المؤرخ - الذي قد يكون نفسه صانع التاريخ ، فأصبح ، لذلك ، الشرط المذكور اما بدون فائدة بتاتا واما بذي فائدة جد هزيلة . في الحالة الاولى ، يصبح ارشاد الدكتور زريق للطامعين في صنع التاريخ ، ان يكونوا صانعي تاريخ - الارشاد الذي لا يزيد في معارفهم وبالتالي يخفق في توجيههم توجيها تاما . وفي الحالة الثانية - وبقطع النظر عن امكانية اساءة فهمه وهزال معناه - يعني : « تكونون صانعي تاريخ اذا اتفق ووصفكم بذلك مؤرخو المستقبل » . ولكن هذا الارشاد الاخير يضع العربة امام الحصان . وبين ان ليس لمثل هذا الارشاد اية قيمة توجيهية . ان كتابة بعض المؤرخين عن رجل ما انه كان بطلا لا يفيد ذلك البطل شيئا في توجيه، انتباهه الى المزايا التي يمثلها وهو يقوم بأعمال البطولة والتي استحق لاجلها تلك الكتابة . . . . **وفي الحالين يتألم مفهوم الدكتور زريق في التاريخ « وفي حكم التاريخ » . ويخفق ،لذلك ،في اتمام الارشادات التي يقصد ان يقدمها للواقعين الطامحين في صنع التاريخ .**

- ١٥ -

(٣)

والأهم من هذا وذاك تتبخّر احلام الطامعين بتوضيح متطلبات الاستحقاق وشروطه - خصوصاً عندما يتأكدون من أن هذا الاستحقاق بالذات قد يلعب دور المقياس الحضاري المميّز لفلسفة اجتماعية معاصرة تفاخر العقائديات المتداولة وتدعي افضليّة منهجيّة وفكريّة صامدة .

وإذا عجز نحن والتاريخ عن تقديم إرشاد موضوعي وعملي على ذلك ، وقد عجز كما تبين لنا من الملاحظات السابقة ، فإن إشاراته الى « وغدونا بالتالي اكثر استحقاقاً لحكم التاريخ »[4] وامثالها تصبح مجرد كليشيهات تبشيريّة قد تحرك فينا نوازع طموحة

---

(١) راجع المقطع ١١ من هذا البحث .

(٢) راجع المقطع ١٢ من هذا البحث .

(٣) راجع للمؤلف ، « اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر كثقافة في لبنان ؟ » . **النهار** ، ١٩ و٢٥ حزيران سنة ١٩٧٦ ، والقسم الأول من هذا الكتاب .

(٤) راجع كذلك : أ - قسطنطين زريق ، المرجع المذكور ، ص ٣٥٤ .

ب - المقطع الرقم ٤ من هذه الدراسة .

ودوافع خيرة مشكورة ولكنها لعموميتها ولنقص التمحيص في مختلف متطلباتها الضرورية ، لا تصح ان تؤمّن موجّهات مفيدة للطامحين في صنع التاريخ بيننا .

- ١٦ -

قد يبرر هذا العجز في تقديم لائحة كاملة تامة لشروط الابداع للطامحين في صنع التاريخ امران اصيلان تمتد جذورهما في واقع الانسان التاريخي : الاول ، هو ان البطل التاريخي لا يصنع صنع اليد ، والثاني ، هو ان هذا البطل لذلك ، مهما حاول واستعد يظل هنالك بعض القضايا التي تقع وراء حدود معرفته وسلطته فما عليه اذن ، وبالنسبة اليها ، الا ان يستعد لتقبل ومعالجة المفاجئات غير المنتظرة . يعمل صانع التاريخ ، بكلمة ثانية ، ما يقدر عليه من انماء وتقوية نفسه وشخصيته . وفوق هذا يظل نجاحه مرتبطا بعوامل او جذور مجهولة منه كل الجهل . ومن هذه الزاوية تنقلب او يجب ان تنقلب ، لغتنا في وصف هذا الواقع من لغة تلوم المؤرخين وفلاسفة التاريخ لعجزهم عن ابراز جميع متطلبات البطولة الى لغة تقدر مجهودهم لانسجامه مع الواقع الذي تتشعب جذوره فتبرز بعضها للعرض والدراسة والتحليل والمناقشة وتختفي بعضها اختفاء لا تبقى معه لهؤلاء من حيلة الا الاشارة اليه عن بعد وبغموض الايحاء والتكهن . تلك هي المجاهيل التي يحس بها ولا تعرف . وقد يكون مجرد الاحساس بها مظهرا من مظاهر بعد النظر وعمق التأمل . اما استكهان علاقة هذه المجاهيل بمجرى التاريخ وتأثيرها بالحياة الانسانية فهو من الخوارق - يطالب بذلك الانبياء لا المؤرخون ولا فلاسفة التاريخ .

مكيافللي: نظرية التوازن الأدبي في التاريخ

« متأملا ، الان ، بمسيرة الامور الانسانية عبر التاريخ ، اعتقد ان العالم ككل يبقى على وضع واحد قلّما يتغيّر الاّ بتفاصيله ـ الخير فيه يوازي دائما شرّه »[1].

انها لفكرة تبعث على التأمل .

وانها « لتعبير عن رأي »[2] يستحق النقاش .

ونظرية علميّة ؟ تتحقق على اكثر من صعيد . اولا ، لا تدعي الشموليّة ، « فقلّما » الواردة في صيغتها تقصم ظهر الشمولية قصما وتزعزع ، لذلك ، ادعاءَها شرف « النظريّة » .

ثم ان وحداتها الاساسيّة : « الخير » و « الشر » « واليوازي » غير محدّدة بالدقة التي تسمح بتطبيق مبدأ التحقق من الصحة او الخطأ عليها .

ونعرف ، فضلاً عن ذلك ، ان الخير والشر ، على الأقل بالنسبة لجميع ما يتعلق بالسياسة وبالاجتماع وبالتالي بالتاريخ الانساني ، هما مفهومان نسبيّان وبالتالي تختلف قيمهما باختلاف الوحدات : وقائع ، احداث ، مبادىء ، أناس[3]، عصور التي نقيمها بمقتضاها .

---

(١) مكيافللي ، مقدمة الكتاب الثاني من المطارحات .

(٢) **المنهجية والسياسة** ،للمؤلف (طبعة ثالثة) مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٧ .

(٣) **الواقعيّة السياسيّة** ،للمؤلف ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، القسم الرابع « قيم وأعمال » ، ص ١٥٣ وما بعدها .

وهكذا يصبح من الصعب علينا ، من زاوية المنهجيّة المؤتمنة ، ان نحمل هذا القول على محمل الجد ، نظريّة علميّة . وبالتالي ، ومن باب اولى تسقط عنها صفة الصحّة (أو ، وللاسباب ذاتها ، الخطأ) .

ثم نثير السؤال العملي : ما هي اهميّة الأخذ بمثل هذا القول على حياتنا اليوميّة ؟ ما هو تأثير تبنينا لها ؟ هل تقدّم او تؤخر في نوعيّة تصرفاتنا الحياتية ؟ ومواقفنا من الناس واحداث التاريخ هل تتغير عندما نتبنّاها عنها عندما نتنكر لها ؟

قد تكون ولدى البعض الذين هم من طبيعة معينة مصدر طمأنينة الى أن العالم الذي نعيش فيه يتخلله شيء من العدالة : التوازن بين خيره وشره . ولكن يظل هذا الاطمئنان ، كمصدره ومبرراته ، غامضا عاما يخدّر بالايحاء . ومن هكذا منطق ومنطلق قلما يستفيد المتيمنون بالعمل المخطط والتفكير الدقيق .

« التاريخ مجبول بالمأساة » ؟

١ ـ توطئة

ضياع فكري رهيب يتحكم بهذه المقدمة المثيرة .

من مظاهر هذا الضلال الفلسفي الاستعمال المتناقض المدلول لكلمة ، او بالاحرى لمفهوم « مثالي » . فهي تنطوي على مدح حينا وعلى قدح حينا آخر . وسترى ذلك ممثلا بوضوح في مطاوي هذه الدراسة .

ومن الدلائل الاعمق على ذلك التخبط النظري تضارب تيارين حول امكانية معرفة « الحقائق الخفيّة الاخيرة » . هل هي قابلة للكشف العقلي العلمي فيما لو توفرت الظروف المواتية ؟ ام هي « بجوهرها ستطمس وتدفن ولن تعرف في المستقبل على الاطلاق ، لا في المستقبل القريب ولا في المستقبل البعيد » ؟

ويقف « التشريع » ، بمعناه المنهجي الدقيق[٢] ، شاهدا مفحما وحاسما على ذلك التعثر المنهجي الذي هو من اخطر السمات ، بل من اخطر الاسباب ايضا ، للضلال المعني ـ ذلك الضياع الفكري المقصود في موضوعة هذا التحليل .

وحصيلة ذلك ؟ « نظرية » ؟ بل قل تصوّرات في التاريخ تؤكد على عتميّة جوهر

---

(١) مقدمة للدراسة بعنوان « نيكسون وفورد والسياسة الاميركية » ، بقلم الدكتور شارل مالك ، **النهار** ، الاحد ١ ايلول ، ١٩٧٤ .

(٢) وهو هكذا خطأ فكري كبير ـ وان شائعا . راجع للمؤلف **المنهجية والسياسة** ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، بحث « التشريع » .

احداثه وظلاميّة تغلف اسراره الحاسمة . وهكذا يُقطع الامل قطعا لا وصل له من معرفة القضايا الجوهريّة في التاريخ ومن امكانية انصاف ابطاله وصانعيه . في اطار معتّم ومظلم كهذا يصبح البحث في « انصاف ابطاله » او « عدم انصافهم » خطيئة منهجية وبالتالي فكرية ، لا تغتفر . ومن هذه الزاوية تصبح الموضوعة « التاريخ مجبول بالمأساة » ، كنقيضتهاالمنطقية ، ضرب من الضرب بالغيب ، حتى لا نقول ضرب من الهراء .

وهكذا يصبح التاريخ ، علما[1] ، مقتصرا على دراسة القشور والسطحيات والامور الثانويّة ، ومعالجة التافه من الاحداث . وذلك بحكم طبيعته لا بحكم الخضوع لضرورات الظروف القاهرة التي تحجب الجواهر والاسرار الحاسمة عن الدارس. أن بعض هذه الحقائق يضيع لظروف تاريخية هو أمر مقبول تاريخيا . وهذا يصح معا على الحقائق الجوهرية وعلى السطحيات . ولكن هذا الضياع ليس امرا حتميا . انه من صدف التاريخ . وهكذا يظل ، منطقيا ونظريا ، قابلا للكشف وللمعرفة . خطر الموضوعة المطروحة انها تجعله حتمية منطقيّة ينبع من تعريف للتاريخ ، من مفهومه « مجبولا بالمأساة » حسب التفكير الشارلمالكي . والانكى من هذا كله ان هذا الضرب من التاريخ هو نتيجة ، وان تكن نتيجة غير مسندة لحسن الحظ ، للتبخير على مذبح « المسؤوليّة الشخصيّة » ، « والخير العام » .

لو كانت عتمية التاريخ بحقائقه الجوهريّة وظلاّمية جوهر احداثه الحاسمة نتيجة مسندة منطقيا وعمليا ، كما يعتقد الدكتور مالك ، لممارسة المسؤولية الشخصيّة في القضايا الهامّة والانصياع للخير العام ، لكنا جوبهنا باختيار مريع :ـ نعني الاختيار بين علمية التاريخ بمعناه ، امكانية الكشف عن جميع القضايا وجوهر الاحداث بدون استثناء ، على المستوى النظري من جهة ، وبين امكانية ممارسة المسؤولية الشخصية وتقديم الخير العام على المبادىء المعيارية الاجتماعية الأخرى .

ولاعتبرنا ، وأيا كان اختيارنا ـ وهو على الحالين خسارة ضخمة في اطار المقاييس لحضارية التي نعيش ، والمقدمة الشارلمالكية هذه ، موضوعة التاريخ مجبول بالمأساة بهذا عنى ، مثلاً رائعاً من أمثلة بيان الخلف. ولكن هذه الموضوعة او المقدمة ، ليست ، لحسن

---

[1]) هذا حتى وان سلمت بانه علم . راجع للمؤلف **تاريخ لبنان السياسي الحديث** ، الجزء الاول ، **الاستقلال السياسي** ، الأهلية للطباعة والنشـ ، بيروت ، **١٩٧٨** ، ص **٢١** ، وللدلك الجزء الثاني ، **بناء دولة الاستقلال** ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، **١٩٨٠** ، الفصل الأول ، « علمية التاريخ » .

حظ التاريخ والحضارة التي نعيش، ولحسن حظنا ايضا، بذلك المثل . انها بالاحرى مجرد مثل واضح للتوتولوجيا[1] .

ولا تتناقض ، كما سنبينّ ، علميّة التاريخ وممارسة المسؤولية الشخصية في الامور الهامة . كما وانها لا تتنافى مع الالتزام بتطبيق الخير العام مقياساً لتصرفاتنا الاجتماعية .

قد يكون تاريخ صانعي التاريخ في الواقع مجبولا بالمأساة . وقد يكون تاريخ ريتشارد نيكسون ، رئيسا للولايات المتحدة الاميركيّة ، مثلا إصادِقا لذلك . ولكن ، وهذا المهم ، تظل هذه الافتراَضيّة ، حتى وان تحولت بعد البحث والتدقيق الى نظرية علمية موثوقة ، مجرّد صورة واحدة من الوف الصور التي يعج بها عالم التاريخ والتي يمكن أن يتلبسها تاريخ صانعي التاريخ . ولذلك أن يقال : « ان التاريخ بمعنى مطلق تاريخ ، مجبول بالمأساة » ، لهو ان يُعَمَّمَ ، خطأً ، نمط واحد من انماط التاريخ المتعددة والمتنوعة ليصبح سنّة تاريخيّة طبيعيّة لا تقر الاستثناء ولا تسمح به . تلك خطيئة مزدوجة : خطيئة منهجية ، ان تعمم حيث لا يصح التعميم ، وخطيئة فكرية حضارية:ان تنظر الى نمط واحد من ملايين الانماط الممكنة وكأنَّه القاعدة التي تتحكم بها جميعا دون استثناء .

هذا فضلا عن ان هذا النمط ذاته يبقى مجرّد تصور وحسب لمجرى التاريخ ومسيرته . ويبقى ، هكذا بعيدا جدا عن مستوى النظرية التاريخية المسؤولة . وهكذا يبقى هذا مسخا فاضحا للتفكير العلمي في التاريخ . يشترك والتفكير الايديولوجي ، وبالتالي التفسير الايديولوجي للتاريخ ،بعناصر متعددة .ولذلك ، وان جزئيا ، فهو اسوأ ، منهجيا ، وبالتالي فكريا ، من التفسير[2] الايديولوجي .

٢ ـ هل تعرف الحقائق التاريخية ؟

لنبدأ بالسؤال : هل تعرف الحقائق التاريخية ؟ ويتأرجح جواب الدكتور شارل مالك عن هذا السؤال بين موقفين متضاربين . فهو يقول :

« الحقائق الخفية الاخيرة لم تكشف بعد فهي رهن البعد التاريخي الهادىء الصافي الذي لم يتوفر بعد » .

---

(١) لقد سبق لنا توضيح هذا المفهوم المنطقي . راجع لذلك من دراسات هذا الكتاب بحث : « التحدي والاستجابة في فلسفة التاريخ » .

(٢) راجع لبعض سيئات هذا التفسير للمؤلف **تاريخ لبنان السياسي الحديث** الجزء الثالث ، **القرار** ،المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، ١٩٧٩ ، التمهيد ، والقسم الثاني .

يعطي هذا المقتبس الانطباع بان الحقائق الخفيّة ستكشف يوما . « انها لم تكشف بعد » . وربما اتى يوم تكشف فيه . ذلك لانها « رهن البعد التاريخي الهادىء الصافي الذي لم يتوفر بعد » ، والذي ربما يتوفر فيما بعد . ومتى توفر مهّد السبيل لمعـرفة تلك الحقائق المعنيّة ؟ .

ويقول ايضا :

« ولا يوجد ضمان انهم (اي صانعي التاريخ) في المستقبل سينصفون » .

وماذا يعني انصافهم غير ان الامور ستوضع في نصابهـا ؟ اي ان الحقائـق الخفيّة ستظهر . ومعها تظهر براءتهم على الاقل من التهـم المسوقـة ضدهـم خطـأ او بقصـد التشويش عليهم والتشويه ، او ، ومن زاوية اكثر تفاؤلية ، تظهر اعمالهـم البطـوليّة او تضحياتهم الشخصيّة في خدمة الخير العام .

صح انه لا يوجد ضمان لذلك . ولكن امكانية المعرفة تبقى واردة . انه من المعقول ان تعرف جميع الحقائق التاريخية يوما وحينما تتوفر الشروط الموضوعية لهذه المعرفة . قد لا تعرف جميعها . واذا حصل ذلك ، فيكون من باب الصدفة او **من نوع** الامور العارضة في التاريخ . ليس بمستبعد انها لن تعرف . اذ ليس هنالك ضمان لمعرفتها . ولكنها ، ان عرفت ، فلا تكون تلك المعرفة امراً مستهجنا ـ بمعنى انه يتعارض وجوهر الحقيقة التاريخية الحاسمة .

هذه هي بالضبط النظرة التقليدية في التاريخ . وتتماشى هذه النظرة مع الاعتقاد بان التاريخ علم او يمكن ان يكونه ـ اي انه سائر في طريقه الى الغاية العلمية المنشودة ـ اي معرفة الحقيقة التاريخية[1] . بكلمات ثانية ، ليس بطبيعة احداثه وقضاياه ما يقضي عليها قضاءاً مبرما ، او يحتم عليها ، أن تبقى متحجبة عن العقل وتظل بالتالي بمنأى عن متناول الاساليب العلميّة ووسائل الاستقصاء .

ولو بقي الدكتور شارل مالك على هذا الموقف لما اثار قلق احد . ولكنه يختار ، او اتفق له ، ان لا يبقى . وان كان قد اختار ذلك عن وعي وتصميم فان هذا الاختيار من حقه . غير ان تبعات هذا الاختيار لمما يحيرّ المدققين . وتلك الحيرة لا تفتأ ان تلقي ظلالا

---

(١) ويختلف هذا الموقف عن الموقف التالي ، الذي يتألّم من خطإ منهجي ، اختلافاً هاماً . « . . . انه ليس من افعال بريئة ، او افعال ذات طابع خبيث ، الا وتنكشف حقيقتها في نهاية الأمر » ميشـال جوبـير ، « آفـاق » ؛ « البقـايا المقدسـة للهمجيّة » **الحوادث** ، العدد ١٩٩٧ ، الجمعة ١٢ تشرين الأول سنة ١٩٧٩ ، ص ١١ .

طويلة ودكناء عى رصانة الدكتور المذكور العلميّة ومسؤوليته الفكريّة . ذلك لان موقفين متناقضين من قضية واحدة امر لا يقرّه المنطق ولا تتسامح به الجديّة العلميّة .

اما موقفه الثاني المناقض للاول وللنظرة الكلاسيكية الى التاريخ فيتجلى في المقتبس التالي :

« واخشى ان جزءاً من الحقيقة ـ وقد يكون الجزء اللب ـ سيطمس ويدفن ، ولن يعرف في المستقبل على الاطلاق ، لا في المستقبل القريب ، ولا في المستقبل البعيد . » .

كان هنالك أمل ، عبر الموقف السابق ، بامكانية التوصل الى معرفة « الحقائق الخفيّة الاخيرة» فيما لوتوفرت بعض الشروط المناسبة . ويقضي الموقف المدروس حالياعلى ذلك الأمل . انه يؤكد ، ولو من منعطف الخشية ، ان جزءا من الحقيقة سيطمس الى غير انكشاف « لا في المستقبل القريب ولا في المستقبل البعيد » .

ومما يزيد في حدّة الخشية ان الجزء المرشح للدفن الابدي في غياهب النسيان ، « قد يكون الجزء اللب » .

٣ ـ عتمة طبيعيّة ام تعتيم ؟

وعملية الطمس تلك هل هي نابعة من طبيعة الاحداث التاريخية ؟ هل هي « حتميّة » تاريخية ؟ قد تميل قراءة المقتبس السابق الى مثل هذا الموقف . ان عتمية التاريخ هي من جوهر الاحداث التاريخية ذاتها . هذا احتمال .

واحتمال آخر يتكشف للقارىء المدقق . ليست العتمة ، عبر هذا الاحتمال ، من طبيعة التاريخ . انها بالاحرى ، كالمطلب الاخلاقي ، تميز بين « ما يجوز » وما « لا يجوز » فعله.انها فعل تعتيم ـ وهو امر يقرره صانعو التاريخ ذوو العلاقة من اصحاب القرارات الحاسمة .

ويختلط الاحتمالان في المقتبس التالي :

« ذلك لان صفة جوهريّة من صفات الاحداث التاريخية ان بعضاً من اسرارها ـ وفي الغالب البعض الأهم والحاسم ـ لا يجوز افشاؤه » .

فمن جهة ترى الاشارة الى « صفة جوهريّة من صفات الاحداث التاريخية » . ومن جهة اخرى ، وفي المقتبس ذاته ، تقرأ التقرير الارادي لما يجوز ولما لا يجوز البوح به من اسرار التاريخ . الاشارة الاولى تعبّر عن طبيعة الاشياء والقراءة الثانية تبين امراً قد يستند الى صفات الاحداث ولكنه لا يتقيد بحكم الضرورة به . الاولى تبينّ موضوعيا والثانية

تصف ذاتيا . وقد يجتمع الموضوعي والذاتي هنا وقد لا يجتمعان . ويختار الدكتور مالك جمعهما بل يصر عليه وبالنسبة « للبعض الاهم والحاسم » من اسرار التاريخ .

وسيان كانت العتمة المكتنفة لاسرار التاريخ المهمة وجوهر احداثه الحاسمة طبيعية ام كانت مفتعلة ، تظل عائقا ، نظريا ومبدئيا ، دون معرفة « اللب » التاريخي ودون معرفة « الاهم والحاسم من اسراره » .

٤ ـ التشريع المنهجي

ولكي لا تتسرّب هذه المعرفة من شقوق تلك « الحتمية المفتعلة » ، « الحتمية » القائمة على التمييز بين « الجائز » و« غير الجائز » ، يسارع الدكتور مالك الى محاولة سدّ تلك الشقوق عن طريق التشريع .

ولقد مرّ معنا مثل على هذه المحاولة : اصراره على الجمع بين الصفة الموضوعية للحدث التاريخي والقرار الجائز ، او اللاجائز ، الذي يتخذه صانع التاريخ . ولما كان هذا الجمع ، اصلا ، من مهمّات صانع التاريخ نفسه ، ولما كان صانعوا التاريخ ليسوا من عجينة واحدة ، كما تبين قراءة التاريخ بوضوح ، ولما كانوا لا يصبون على قالب واحد ، اصبح ذلك الجمع الذي يصر عليه الدكتور مالك عمليّة قد يستجيب لها بعضهم وقد لا يستجيب .

ويغرق الدكتور مالك في التشريع حين يشير الى الديبلوماسي المثالي[1] :

« ان الديبلوماسي المثالي يأخذ معه الى القبر اكثر من نصف اسراره » .

لاحظ تعبيره « اكثر من النصف »[2] . انه له نكهة علمية . ولكن بأي مقياس علمي يقيس ذلك ؟ وكيف يتحقق من ذلك ؟

ويخف طبعاً ، ومن هذه الزاوية ، زاوية التعريف الاعتباطي ، في ميزان المثالية ، ثقل من قلت اسراره التي يأخذها معه الى القبر عن النصف ؟!

ولكن التاريخ علم تجريبي اختباري ، واصدار القرارات القبليّة فيه غلطة منهجيّة لا تغتفر ، وكذلك التعميم القبلي . او اذا فضلت تنقص قيمة تلك القرارات ان ي اتت عن هذه الطريق .

---

(١) « في مقالي عن الديبلوماسية في الموسوعة البريطانية » .

(٢) « أغلب اسراره » كانت ربما تفي بالغرض الوصفي المقصود . غير انها عامة جدا . ولذا تنقصها الصبغة العلمية .

وماذا لو حصل ما لا يجوز مثلا ؟ والتاريخ مليء بالاحداث التي لا تجوز . عندها يعرف البعض من اسرار الاحداث التاريخية ـ وربما البعض الاهم والحاسم ، هذا على الرغم من كونه « لا يجوز افشاؤه » .

هكذا تتسرب المعرفة ، وهذا احتمال واحد من عدّة ، عبر شقوق تلك « الحتمية المفتعلة» . هل تنتفي عند هذا الحد صفة « الجوهرية » عن صفات تلك الاحداث التاريخيّة . هذا مخرج سهل للحفاظ على موضوعة العتمية التاريخية ولكنه مخرج يدور في حلقة التوتولوجيا المفرغة .

وماذا ، بعد ، عن تخلي الديبلوماسي عن مثاليته ؟ وكم هم الديبلوماسيّون « المثاليون » في التاريخ ؟ وبقطع النظر عن عددهم ، تظل امكانية تخلي الديبلوماسي عن مثاليته ، تقض مضجع « النظرية » المطروحة . هذه « النظرية » تكاد تنهار تحت وطأة الضغط القاصم للظهر من قبل هذه التقريرية لدى الانسان ـ وصانع التاريخ غير معفى من تلاعب رياحها ولا هو محصّن ضد اعاصيرها العاتية .

ويظل امر تقرير الصمت عن اسرار التاريخ او البوح بها خاضع لحكم صانع التاريخ نفسه . وعليه ان يقرر في خضم تعصنوصف بامواجه العاتية رياح الاعتبارات الهوجاء . فان باح بها قصم ظهر تلك « الحتمية المفتعلة » التي يسنّد بها الدكتور مالك موضوعته .

غير انه ـ صانع التاريخ ـ قد يرغب بالصمت عن سر من اسرار التاريخ كما يرغب الدكتور مالك . ولكن لماذا ؟

« ليس لان احدا لا يعرفه ، ولا لانه محط بفاعليه ، ولا لان فاعليه جبناء ، بل لان افشاءه يضر بالخير العام ، ويفسد التطور السليم لرفاهية الشعب وسلامة اوضاعه في الحاضر والمستقبل » .

« في سبيل بلادهم واهدافها الاخيرة » .

نعرف ان بعض صانعي التاريخ تبنوا هذه القيم . غير ان جميعهم لم يخضعوا لهذه القاعدة . في الواقع من الشطط ان ندعوها « قاعدة » على الاطلاق .

وانه لمن المثالية اليوثوبية الطوباوية حقا ان نذهب الى ان الخير العام هو المثل الاعلى لجميع او حتى لأكثرية صانعي التاريخ « المثاليين » .

وهل « الخير العام » مفهوم دقيق يتفق على مقوماته جميعها جميع الديبلوماسيين « المثاليين » ؟

ثم أن هذا المبدأ ، هذه « الحقيقة » في مذهب الشارلمالكية ، يخضع لمبدأ آخر - « لحقيقة » اخرى - المسؤولية الشخصية .

وتكثر التساؤلات حول هذا المبدأ بالذات وحول كيفية تطبيقه من قبل صانعي التاريخ « المثاليين » . فماذا لو قرر احدهم عدم الصمت عن اسرار الالهة ، آلهة التاريخ ، او احد هذه الاسرار ؟

وماذا لو قرر ذلك في ضوء فهمه للمسؤولية الشخصية التي يتمنطق بها ؟ الا يضرب بذلك محاولة التعتيم التي تلف مفهوم الموضوعة المطروحة على بساط البحث ؟

ولما كان البعض يعرف هذا السر اذ « ليس لإنّ إحدا لا يعرفه . . . » فما من ضامن اكيد للتستر عليه . ولهذا يصبح من التهور بمكان ان تقول مع الشارلمالكية انه سيدفن ويطمس « ولن يعرف في المستقبل على الاطلاق لا في المستقبل القريب ولا في المستقبل البعيد » .

٥ - المسؤولية الشخصية .

ويقع الدكتور مالك في خطأ التشريع عندما يقرر، وبالنيابة عن اصحاب العلاقة ، ما هو من حقهم ان يقرروه او ان يقرروا عكسه :

« ولذلك يقرر المسؤولون عن هذه الاسرار ، بتعهد واع خالص ، ومسؤولية شخصية تامة ، ان يبقوها طي الكتمان الأبدي » .

ولكن هؤلاء معرضون للخطأ[١] وفي هذا القرار بالذات . أم ، ولانهم « مثاليون »[٢] ، انهم لمعصومون عنه ؟

فان قرر احد هؤلاء المسؤولين ، او جميعهم ، الكتمان ، وكانوا مخطئين ، سدّوا هم بانفسهم طريق انصافهم هم انفسهم من جهة وخدمة الخير العام من جهة ثانية - الامرين اللذين يتطلبان ما يرفضه الدكتور مالك - الا وهو ان الحقيقة ينبغي ان تعرف ، او على الاقل من واجب المهتمين التفتيش عنها بجدية واخلاص وبأمل انها ستظهر عليهم ، وعبرهم ، على الملأ اجمعين .

---

(١) وهذا من جملة الشقوق التي أشير اليها سابقا .

(٢) في هذا الاطار تصبح « المثالية » ضربا من القدح والنقد .

وهذا تشريع اخر ويرتبط بالمسؤولية الشخصية .

« المسؤولية تجاه الشعب وحضارته وتطوره وسلامته وصالحه ، هي ذاتها جزء من الحقيقة[1] ، بل هي اهم جزء منها ، واذا تعارضت هذه الحقيقة مع حقيقة اخرى ، اعني حقيقة فعل او قرار ما قد يكون هو ، في الدرجة الاولى ، وراء الاحداث ، فقد قضي وبحق ، على هذه الحقيقة اي حقيقة الفعل او القرار » .

قد يكون بعض صانعي التاريخ ممن ينتمون الى هذه المدرسة . ولكن ليس من الضروري ان يتبنوا جميعهم هذا المقتبس . وليس من حق الدكتور مالك ، من باب اولى ، ان يفرضه عليهم . ففي هذا العمل ، وان بررته حماسته لبعض القيم الحضارية التي بها تعتزّ جميعا ، قهر للحرية الاصيلة التي يتمتع بها ، او يمكن ان يتمتع بها ، صانعو التاريخ - الحرية التي ، من نتائجها المعقولة ، التعديل المبرر لمقولات الشارلمالكية .

« ففي الشؤون التاريخية الحاسمة المسؤولية الشخصية هي فوق الحقيقة ، بل هي الحقيقة ، وهي التي تقرر اي حقيقة اخرى آخر الامر » .

أن الانسان الفرد مسؤول شخصياً عن مواقفه وقراراته هو امر نقره ونبشر به منذ زمن غير وجيز . ولكن هذا المبدأ يصح على جميع المواقف الانسانية والافراد الطبيعيين بدون استثناء . وليس محصورا في الشؤون التاريخية الحاسمة وحدها . ربما تجلت اهميته في هذه الامور اكثر من غيرها . تبقى علاقة هذه المسؤولية بالحقيقة . وهنا تغوص الشارلمالكية بالابهام . ويكتنفها الغموض . وعلى وجه التخصيص ، وبالاختصار ، ماذا تعني بالقول : ان المسؤولية الشخصيّة هي التي تقرر اي حقيقة اخرى اخر الامر » .

لندع جانبا مفهوم « اخر الامر » الذي قد يعني لشارل مالك كما لماركس وانجلز[2] ، الهروب من حكم التفتيش الواعي عن الحقيقة بمعنى صحة النظرية ، وتأجيل هذا الحكم الى الغد - الفيا بعد ، او « آخر الامر » .

---

(1) يظهر ان « الحقيقة » المشار اليها غامضة وعامة وميتافيزيكية .

(٢) أ - راجع مثلا لفريدريك انجلز **الاشتراكية العلمية واليوطوبية** . مقطع « المفهوم المادي للتاريخ » حيث تقرأ : « . . . ينبغي ان نفتش عن **الأسباب النهائية** (Final Causes) او الاسباب القصوى للتغيرات الاجتماعية وللثورات السياسية ، لا في رؤوس الرجال ولا في عمق نظرهم وبعد هذا النظر المتعلق بالحقيقة والعدالة الازليتين بل في تغييرات طرق الانتاج والمبادلة » . (التوكيد لنا) .

ب « وهكذا عندما تكون القضية التفتيش عن القوى الدافعة التي - واعية كانت ام غير واعية ، وبالفعل غالبا ما تكون غير واعية - تقف وراء دوافع الرجال الفاعلين في التاريخ ، والتي تكون **القوى الدافعة النهائية والحقيقية للتاريخ** ، عندها لا تكون القضية تفتيشا عن دوافع الناس فرادا ، مهما عظموا ، بل عن تلك الدوافع التي تحرك جماهير كبيرة ، شعوبا كاملة ، واقول ثانية ، طبقات كاملة من شعب ما » . (التوكيد لنا) .

يبقى ان لتقرير الحقائق منطق خاص به تلعب عبره المسؤولية الشخصية دورا هاما ولكنه ليس الدور الطاغي او الشامل او المتحكم .

وليست المسؤولية الشخصية ، من تلك الشرفة ، « فوق الحقيقة » . كما وانها ليست « هي الحقيقة » .

وترتبط المسؤولية الشخصية بالقرارات الحاسمة في معرض التغيير المصمم في مسيرة التاريخ . وتخلق هذه القرارات ، في حال نجاحها ، اموراً واوضاعا تساعد على كشف او طمس الحقائق المتعلقة بها . وهكذا تكون المسؤولية الشخصية عنصراً واحدا من مجموعة كبيرة العدد من العناصر التي تتساند وتتساعد لتقدر ، مجتمعة متضافرة متكاتفة ومتضامنة ،[1] على تحقيق التغيير المرجو .

ويصبح المقتبس التالي ، من هذه الزاوية ، خاضعا لعملية عصر قاهرة :

« قضي على الحقيقة من اجل الحقيقة ، حكمت الحقيقة على الحقيقة بألا تعلن » ،

ويتمادى هذا العصر القاهر حتى يشوه الشكل والجوهر معا .

مع هذا التحفظ، وبشيء، وبالشيء الكثير من التسامح والتساهل ، نعرف كثيرا من الامثلة التاريخية ـ وفي حياتنا اليومية الاعتيادية ـ مما يصح عليه هذا القول بعد ترقيعه وتشر غسيله المعصور بقهر وحقد ربما .

غير ان ذلك لا يجعله مبدأ عاما في التاريخ . تظل الفجوة بين هذا القول الصحيح ، احياناً ، والمبدأ العام في التاريخ ، اي السنة الطبيعية التاريخية ـ تقول تظل تلك الفجوة بين الاثنين واسعة وعميقة . ولا يصح التغاضي عنها . والتحول عنها ضربٌ من الحول . وقد تترتب عليه مخاطر فكرية وعملية معا .

(F. Engels, *Ludwig Feurbach and the End of the Classical German philosophy* «nature and History»).

ج ـ راجع كذلك للمؤلف ، **خمس ندوات في علم الاجتماع السياسي** ،شهادة الديبلوم في السياسة ، دراسات عليا ، كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية ، في الجامعة اللبنانية ، طبع واستنساخ الرابطة ، العام الدراسي ١٩٧١ ـ ١٩٧٢ ، ص ٥٩ .

(١) أ ـ راجع للمؤلف **المنهجية والسياسة** ،طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، بحوث : « مقومات المنهجية » ، « وانواع الحقيقة » « « والالتزام » .

ب ـ وكذلك للمؤلف « الاخلاق والمجتمع » طبعة ثالثة ، بيروت ، ١٩٧٤ ص ص ١٣ ـ ١٥ .

ولماذا تجاهل الحالات التاريخية الكثيرة التي « حكمت فيها الحقيقة على الحقيقـة » **بأن تعلن** ؟ ألانها تعاند موضوعة التعتيم المطبق على اسرار الالهة ـ الهة التاريخ ؟ انـه التفسير الايديولوجي للتاريخ بأحد مزالقه الكلاسيكية .

٦ ـ حكم متهور

كما انه من التهور غير المبرر اطلاق الحكم التالي :

« فالزعم ان التاريخ لا بُدَّ ان يكشف عن الحقيقة ، وان الحقيقة بكاملها يجب ان تعرف ، هو زعم تجريدي سخيف ، لا يذهب اليه الا المثاليون[1] المتفرجون » .

هذا الزعم زعمان في الواقع : زعم تجريبي خاطىء ـ أنَّ التاريخ لا بد ان يكشف الحقيقة بكاملها ـ ذلك لان التاريخ قد يكشف وقد لا يكشف عن الحقيقة . واذا ما توفق بعملية الكشف هذه فقد يتوفق جزئيا وحسب ـ اي يتعـرف على بعض الحقيقـة وليس بكاملها . والزعـم الثاني هو زعم معياري اخلاقي ادبي : « ان الحقيقة بكاملها يجب ان تعرف » . وهذا هو اعتراف بواقع غير مرضي ـ ان الحقيقة غـير معروفـة : وتقـرير بان معرفتها واجبة ـ اي ان تغيير هذا الواقع واجب .

« وهكذا نرى ان هذا « الزعم » يشوبه بعض التشويش ويتلبسه الخطأ . أما تهمة « السخف » المسوقة ضده فشيء آخر .

على كل نحن نقول ان السعي الى معرفة الحقيقة ـ تاريخية او غير تاريخية ـ واجب علمي .ويفترش هذا الاعتقاد الاساس لمجمل حضارتنا الحاضرة . وان نعرف الحقيقة لهو خير من ان لا نعرفها ـ وهذا ما يبرر سعينا وراءها وكشف خباياها .

ويبقى السؤال المهم ، لانه عملي وتاريخي ، هَبْ ان المقتبس المدروس على حق ، الامر الذي يخالف الواقع كما بيّنا ، فكيف الخروج من مأزق ذلك « التجريد السخيف » وتلك « المثالية المتفرّجة » ؟ قد يكون هنالك اكثر من نوع لمثل هذا الخروج. ولكنه بالتأكيد ، ومهما كان نوعه ، ليس بالذهاب بالتاريخ في داهية ـ الذهاب الى حد القول بالتاريخ « المغمور اللب » و « المطموس الجوهر » ـ اللهم الا اذا اعتبرت مخرجا مسؤولا ما يعبّر عنه الشاعر بقوله : « كالمستجير من الرمضاء بالنار» . او المثل العامي الـدارج :

---

(١) ظاهران « المثالي » هنا لا تستعمل للمديح والاطراء . ويضفي عليها التعبير « زعم تجريدي سخيف » ظلالا ممقوتة .

« نقل من تحت الدلفة الى تحت المزراب » .

أما نحن فاننا ممن يصغون ، جوابا على السؤال المطروح ، الى نصائح المنهجية المؤتمنة . ومن هذه النصائح : ان التاريخ علم تجريبي ، وبالتالي ، نخطيء ان نحن شرّعنا فيه ، وتزداد خطيئتنا اذا شرعنا قبليا . وان الحقائق فيه يمكن ان تكتشف ، فعلينا واجب التفتيش عنها بمسؤولية وجدية . وان بعض هذه الحقائق ، وبالرغم من انها مبدئيا قابلة للاكتشاف ، قد لا تكتشف بالفعل اطلاقا . وان عدم اكتشاف ما يطمس نهائيا منها ليس من جوهر الحقائق ولا من طبيعة التاريخ بل من صفاتها العابرة والعارضة الامور التي قد يصبح الانسان دارس التاريخ وصانعه قادرا يوما على التغلب عليها .

٧ ـ مأساويّة التاريخ

في ضوء هذه النصائح ، ولا نقول : « الحقائق » يصبح التصور المأساوي للتاريخ ، كما يعبّر عنه المقتبس التالي ، غير مدعوم باسانيد علمية ومنطقية بل بالاحكام المتهورة والتشريعات غير المبررة والاراء المسبقة ـ وجميع هذه الاعتبارات تشويهات ايديولوجية لا معطيات علمية .

« التاريخ مجبول بالمأساة ، بمعناها الاغريقي العميق ، اعني بمعنى حتميّة اليأس التام من الناريخ اذا كان التاريخ كل شيء » .

لماذا يكون التاريخ كل شيء ؟ ويبقى السؤال : هل التاريخ كل شيء ؟ سؤالاً تجريبياً قد يكون الجواب عليه ، بعد البحث والتدقيق ، بالنفي كما قد يكون بالايجاب .

وبقطع النظر عن الجواب المسند لذلك السؤال يظل كون التاريخ مجبولا بالمأساة او غير مجبول بالمأساة سؤالا آخر يختلف عن الأول بسلامته ، وبالتالي ، بالجواب عنه ـ هذا على الرغم من ان السؤالين من فصيلة واحدة ـ الفصيلة التجريبية الاختباريّة ـ ولذلك لا يصح التعميم المطلق على كليهما . قد يكون التاريخ مجبولا بالمأساة وقد لا يكون .

كما ان التاريخ ، وبصفته علم تجريبي ، لا يتعرف علميا على الحتميّة . ليس في التاريخ حتميّة[1] ـ وحتمية اليأس غير مستثناة؟ ومن باب أولى ؛ ليس فيه « حتمية اليأس

---

(١) لقد اعتقد البعض ان خضوع الاحداث التاريخية لمبد السببية هو ما يسمى بالحتمية مع هؤلاء تصبح المشكلة اسمية . اننا لا ننفي خضوع مسيرة التاريخ لمبدأ السببية . ومع ذلك نفضل ان لا نضف الاسباب وعلاقتها وبالنتائج الخاضعة لمبدا السببية بالحتمية . لان هذه العلاقة ليست ، كالعلاقة المنطقية ، تورد من ينفيها موارد التناقض ، التي هي موارد التهلكة للفكر المسؤول وللمحاولات الحضارية الجادة .

التام » . هذا تشريع آخر لا تقره المنهجيّة المؤتمنة ولا تدعمه الوقائع التاريخية ولا الاحداث .

ثم أن البحث بالتاريخ بهذا المعنى المجرّد ، وفي هذا الاطار بالذات ، هو بحثٌ غير مضمون النتائج منهجياً . اي تاريخ ؟ تاريخ من ؟ ذلك لان التاريخ بمجمله هو تواريخ عدّه ـ تواريخ امم وتواريخ رجال . وليس مستهجناً ان يكون تاريخ نيكسون مثلا تاريخا مجبولا بالمأساة ، او تاريخ نابليون او تاريخ فورد . اما ان يكون تاريخ جميع صانعي التاريخ بدون استثناء مجبولا بالمأساة فهو ضرب من التشريع غير المؤتمن . وهو حكم قبلي في محاولة تجريبيّة ـ كما وانه تعميم لا تدعمه حوادث التاريخ . والظاهرة التاريخية لا يصح ان تصبح مبدأ عاماً .

والبحث بالتاريخ ككل هو بحث يختلف ، منطقيّا ومنهجيّا ، عن البحث في تاريخ بعض الرجال وبعض الامم . الثاني جمله تحقيقيّة تقبل الدحض كما تخضع للاثبات والاسناد . اما الاول فجمله لا تحقيقيّة ، وبالتالي ، يصبح البحث بصحتها او عدم صحتها ضربا من العبث .

وبعد هذا كله ، من يقبل بالحكم التالي قاعدة عامّة ؟

« من هنا الصلبان الصامتة التي يحملها صانعوا التاريخ . من هنا تضحياتهم الشخصيّة الحقيقيّة ، التي لا يريدون ان يمننوا احدا بها والتي لا يريدون حتى ان تذكر ، في سبيل بلادهم واهدافهم الاخيرة ».

وقد عرف التاريخ امثال هذه الصلبان . هذا واقع تاريخي لا يصح ان يُنكَر . وقد يعرف منها اكثر واكثر . غير ان امثلة « الصلبان الصامتة » هذه هي فصيلة واحدة وحسب من مجموعة من الفصائل التي تحتوي عليها صفحات التاريخ وسجلاته .

وقد تتعدد انواعها اكثر في المستقبل .

يظهر ان الدكتور مالك اراد ان يقيم من الفصيلة المعروفة تاريخيا معرفة معترف بها نوعا يطغى على جميع الفصائل الاخرى فيدعم مبدأ عاما يدخل في صلب التاريخ ولبه . انه يجعل الظاهرة التجريبيّة العارضة ـ المأساة ـ مبدأ فكريا وتاريخيا عاما وضروريا . لقد قلب وصف الظاهرة العابرة الى عنصر جوهري في تعريف التاريخ . وهذا هو الضياع بعينه بلغة المنهجيّة الرصينة . انه ، بكلمات مغايرة ، انزلاق ، واعيا كان ام غير واع ، في مهاوي التفسير الأيديولوجي للتاريخ .

فهو حين يقول : « من هنا تحملهم الصامت لكل اتهام وكل ظلم وكل افتئات » ، يصف واقعا يحصل في التاريخ . وكثيرا ما يحصل . غير انه ليس بالشريعة التاريخية التي لا تخالف .

وهل لنا في النهاية بملاحظة سيكولوجية نفسانية ؟ هل كانت جميع الاعتبارات السابقة والانتقادات تتفاعل ، هي او اشباحها ، في لا وعي الكاتب حين اقدم على تقديم هذه المقدمة فحدت به الى القول التالي : ؟

« اني اقدم على محاولتي هذه بتردد وتواضع تامين ، محتفظا لنفسي باعادة النظر في المستقبل في اي حكم اطلقه الآن » .

ان اعادة النظر هذه من بديهيات المنهجيّة العلمية المؤتمنة . لماذا اذن الخوض بالبديهيّات ؟ اهو الشعور بالذنب المرافق للخطايا العلميّة التي توضحت في سياق هذا البحث ؟ ام ان المبدأ ذاته ، على بدائيته المنهجيّة ، لا يزال غامضا لدى الدكتور شارل مالك ؟ ومهما يكن من امر تبقى اعادة النظر هذه حقا طبيعيا لمطلق باحث مدقق . وقد تصبح احيانا وفي اطار المناقشة الايجابية المسؤولة واجبا ادبيا تدل مجابهته والاخذ به على الشجاعة الادبيّة للمراجع معيد النظر .

حسبنا ان تكون هذه الدراسة قد ساهمت بقسط في توضيح تلك المراجعة وتعجيل اعادة النظر الموعودة . ويكبر فخرنا بقدر ما تسهم تلك المراجعة واعادة النظر في تثبيت اركان الحضارة التي بها نعتز وترسيخ قيمها وبلورة حقائقها وجلاء الغوامض عن تاريخها وتحرير صانعي التاريخ فيها من العقد والاخطاء .

أية ثقافة هي ثقافة «بيان» قصر الثقافة في لبنان؟

أهمية المشروع

ظاهرة « قصر الثقافة في لبنان » ظاهرة طموح تستحق التشجيع وذلك بصفتها غاية بحد ذاتها وبصفتها وسيلة لتحقيق غايات حضارية انسانية نحن باشد الحاجة اليها .

وتزداد اهمية هذه الظاهرة ، وبالتالي مسؤوليتنا بمساندتها ، عندما ينظر اليها في اطار محاولات مماثلة متكررة سبقتها ولم تقدر على الحياة والاستمرار .

« نعرف ان هبات من الاعتزام الصادق نشأت في لبنان ، وما ان هبت حتى خمدت وتلاشت كالبخار . نعرف ان هبتنا هذه قد يكون مكتوبا لها المصير » (ذاته)[1] .

واننا لنضن بمصير كهذا ان يلحق بهبة كتلك . وخوفا من ان تلقى هذه الهبة ذاك المصير نسارع الى دعمها وتشجيعها . وربما كان افضل انواع الدعم ، وفي هذه المرحلة بالذات ، توضيح ، او المساعدة على توضيح ، مفهومها الاساسي وارساء اسس بنائها الفكرية على مبادىء حضارية وعلمية ومنهجية تصمد لعاديات النقد واعاصير الاختبار فتتمكن بصمودها هذا ، من اثبات وجودها في محكمة التاريخ .

وتتمتع تلك الظاهرة من زاويتنا نحن ـ من زاوية فلسفتنا الاجتماعية ـ بنوع خاص من الاهمية .

---

(١) القى البيان الدكتور شارل مالك في قصر الثقافة بعد ظهر السبت الواقع فيه ١٩٧٧/٥/٧ . جريدة **النهار** ، العدد ١٣١٦٨ بتاريخ ١٩٧٧/٥/٨ ، ص ٩ .

البعد الالهي للانسان .

فاننا إن شكرنا من صميم قلوبنا « هيئة تعنى بشؤون الثقافة وتجمع الموهوبين وتشجعهم في عملية الخلق » ، فلاننا نؤمن بان هذه العملية تعتبر ذروة الانجازات الانسانية : انها البعد الالهي للانسان[1] . فبوركت النفوس والجهود التي تسهم ، وبقدر مساهمتها ، في عملية التبادع !

هذا في الجوهر والغاية ـ جوهر المشروع وغايته والروح التي تحركه فتدفعه دفعا يؤمل في ان يكون خلاقا هو بدوره .

مثالب البيان

غير ان « البيان » الذي اعلن التصميم على الشروع بهذا المشروع لم يستقم نَفَسُهُ وهذه الروح ـ الامر الذي نأسف له كبير اسف .

تتملك هذا « البيان » تناقضات داخلية وهلهلة وغموض ورجرجة تتنافى واصول الخلق كما تتجافى وترويض الشخصية المثقفة المهيئة للابداع !

نستعرض فيما يلي غالبية هذه الشوائب . همّنا الأبعد تصويبها .

الانسان والثقافة

« اذا كان الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل ، فالثقافة هي الانسان الكائن المثقف . كلامنا عن الثقافة ، اذن ، هو الكلام عن المثقف والمثقفين » .

« التركيز في الثقافة ، اولا وقبل كل شيء ، ليس على الافكار والنظريات ، بل على الانسان الموجود ، الثقافة هي البشر المثقفون » .

اذا صح هذا الادعاء اصبح اسم « قصر المثقفين » اصح من « قصر الثقافة » ـ هذا بالطبع اذا أريد للاسم ان ينطبق على المسمّى .

ولكن ذاك الادعاء ليس بصحيح .

لنفترض ، تسهيلا للبحث ، ان « الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل » ـ مع العلم ان هذه الموضوعة تصح ان تكون موضوع بحث طويل ومجهد . وقد

---

(١) راجع لذلك للمؤلف **الحقوق الانسانية** ، بيروت ، طبعة ثانية ، **١٩٦٩** ، ص **١٨٦** ، خاتمة الكتاب .

لا تصمد في النهاية . وما ان نتخطى هذه القضية حتى تجبهنا ، في « البيان » ، قضية فكرية منهجية هامة : « الثقافة هي البشر المثقفون » . هل هذا صحيح ؟

ردة فعلنا المباشرة على هذا السؤال هي النفي . البشر شيء والثقافة شيء اخر . وقد يتلاقى الشيئان وقد لا يتلاقيان . قد يكون من الصعب الاصرار على وجود ثقافة بدون بشر - خصوصا من زوايا فلسفات متافيزيكية معينة . ولكنه من السهل ، بل من الواجب ، الاعتراف بالواقع الانساني الذي يستقيم وصفه بالقول : « هنالك بشر ليسوا بمثقفين » . ولان هذا القول ينطبق على الواقع اللبناني ، اصبحت لقصر الثقافة مهمة ذات قيمة مستقبلية ، بل مهمات . لو كان جميع اللبنانيين مثقفين لانتفت ، او على الاقل لخفت ، الحاجة الى قصر الثقافة .

والثقافة صفة ، او مجموعة صفات[1] ، يكتسبها بعض البشر - مهما كانت طرائق اكتسابها وعملية هذا الاكتساب صعبة ومعقدة ، ومهما اختلف المسؤولون حول اصولها وانسب مبادئها .

واذا كانت هنالك اهمية للتركيز على الانسان ، فان هذه الاهمية تكتسب من كون الانسان مهيئا لان يكون مثقفا - وان بنسب متفاوتة . على كل ، يختلف هذا الانسان **بعد تثقفه او تثقيفه عنه قبل** هذه العملية التثقيفية . فهو ولا شك قبل الثقافة شيء ، وهو بعد الثقافة شيء مختلف تماما . وهكذا وبقدر ما نتعمق بالبحث وبالتفكير في هذه القضية ،

---

(١) ويصر الدكتور شارل مالك ، كما تبين من اجابته على سؤال الأب مونس على التلفزيون اللبناني ، على نفي هذا الاعتقاد . بل يذهب الى انه « كلام فارغ » . هكذا بحد السيف او بسحر ساحر . غير ان الدكتور مالك نفسه عاد فحدد « القداسة » هو بدوره بصفة من الصفات : كون شربل مثلاً ، قد احتير من قبل المسيح . وهكذا يكون « المفكر الكبير » قد وقع بالتناقض ، مرة اخرى ، دون ان يتنبه الى ذلك . ولكن اللافت للنظر ، وخصوصاً تلفزيونياً ، كان مدى الغضب ودرجة العصبية « اللذان استحكما به وهو يؤكد على ان تعريف « القداسة » او « الفلسفة » ، وضمنا طبعا « الثقافة » باللجوء الى كونها « مجموعة صفات » هو « كلام فارغ » .

عندها قال احد المراقبين الاذكياء : « لقد احرج فأخرج » .

كان بامكان الدكتور شارل مالك ان يرتفع ببحثه هذا ، وفي اطار التعليق التلفزيوني على بحثنا ، عن مستوى « القرويات المتواصفات » من على السطوح ، الى مستوى العالم المنفتح والرصين والمتواضع مع المتواضعين طالبي المعرفة ، فيتكرم بجملة او جملتين باعلامنا مفهومه للمقياس الذي يميز على اساسه بين « الكلام الفارغ » اللامغزوي والكلام الطافح بالمغزى .

(ندوة على التلفزيون بمناسبة تقديس الطوباوي شربل مخلوف ، مساء السبت بتاريخ ٨ تشرين الأول سنة ١٩٧٧ . على القنالين ٤ و ٧ .) . بيروت ، لبنان .

تتأكد ردة فعلنا الاولى وتثبت : الثقافة شيء والانسان شيء اخر . ومن نعم المولى انهما يمكن ان يجتمعا . ويبقى الخلط بين المقولتين ضربا من ضروب الاهمال لمبدأ استعمال اللغة استعمالا مسؤولا .

وتكبر غلطة من يفعل ذلك في معرض التعريف « بالثقافة » وسيلة من وسائل التبادع ، اذ لهذا مقاييسه الدقيقة الصارمة التي ينبغي ان تُحْتَرم . وإلا ، هزمت الوسيلة ذاتها الغاية التي كانت مبرر استنباطها . فبدلا من ان ننتهي الى التبادع نتأرجح بين امور تفصل بينها وبين التبادع هواتٌ سحيقة .

الحرية والثقافة .

ولا يقلل من خطيئة ذلك الخلط اعتبار الثقافة غاية بحد ذاتها . وربما كان هذا الاعتبار ، وان لم يصح دائما وابدا ، نتيجة لذلك الخلط المضلل .

ومن انزلق على جليد عدم التمييز بين الثقافة والناس المثقفين مهّد بذلك لنفسه منزلقا آخر : عدم التمييز بين الثقافة والحرية .

ولا شك في وجود احرار غير مثقفين . هذا واقع حياتي وتاريخي تعج به قرانا المتربعة على رؤوس الجبال بين اعشاش النسور واساطير ابنائها الابطال الشعبيين .

قد يكون المتمتعون بالحرية الشخصية افضل الناس المهيئين ليكونوا مثقفين . غير ان الحرية شيء والثقافة شيء آخر . هنالك ثقافة احرار . وهنالك ثقافة عبيد ـ الا اذا اردت ان تعرف الثقافة تعريفا اعتباطيا[1] . تصبح معه القضية بينك وبين من يخالفك الرأي بتعريفها قضية اسمية محض . ولا إخال المسؤول عن صياغة البيان المدروس يرغب في ذلك ـ خصوصا بعد رجوعه المتكرر الى التراث الحضاري وارباب هذا التراث .

ومع ما للحرية من فضل على جميع المنجزات الانسانية ، ومنها الثقافة ، تظل الحرية شيئا مميزا من الثقافة ـ هذا مع الاصرار على ان المثقف الحر يفضل كثيرا ، في قاموسنا وعلى سلم قيمنا ، المثقف غير الحر . من اجتمعت لديه الثقافة والحرية معا أملنا بمنجزات انسانية جمة . اما غيره فقلما يحرك فينا توقعا مماثلا .

× × × × × × × × × ×

---

(١) واذا اختار صاحب البيان ذلك ، وله هنا ومنهجيا حق الاختيار ، صح تشبيهه والقالب الثقافي الذي يقترح باهل اليابان ومفهومهم لجمال المرأة . انهم ، وبسبب ذلك المفهوم ، يضعون قالبا على قدم الفتاة بحيث تنمو هي ويبقى قدمها محصورا في قالب الجمال ذاك . يتضمن هذا المفهوم لجمال المرأة ان تكون ذات قدم صغيرة .

ومتى امتازت ، كما ينبغي ان تمتاز ، الحرية عن الثقافة تصبح الفكرة المعبر عنها بالجملة « الانسان العبد لا يمكن ان يكون مثقفا » فكرة خاطئة ، او تعميم أعرج[1] حللها ، وان محرمة اصلا ، تشريع منهجي اضاع الحدود المناسبة والروابط المشروعة فوقع في فخ الخطأ في الحكم .

من الصعب حقا ان يكون عبد مثقفا ، او ان يصيره . ولكن هذا ليس بمستحيل !

ويرتكب الخطأ ذاته ، او بالاحرى مجموعة الاخطاء ، من يقول :

« والانسان المثقف الحر لا يمكن ان ينبت في مجتمع عبيد » .

على الغالب هذا صحيح . ولكن الطبيعة الانسانية ، كالمهر[2] الجموح ان غضب وثار ، لا يمكن التنبؤ على وجه التحديد ، بردات فعلها وباستجاباتها للتحديات التي تجابه . وربما كانت الظروف التي يجابهها انسان فرد او جمع من الناس في « مجتمع العبيد » هذا ، هي ذاتها التحدي الكبير الذي يحرك الشغف بالحرية والافتتان بممارستها بطولة تخلق في هذا المجتمع بالذات حركات تحررية عاصفة .

النظرة الواقعية الى الطبيعة الانسانية وتصرفاتها عبر التاريخ تستبعد هذا الاحتمال . ولكنه يبقى احتمالا لا يصح ، من زاوية منهجية مؤتمنة ، اهماله . وانه لخطأ كبير ، من هذه الزاوية ايضا ، ان توصد الباب في وجهه فتمنعه من دخول التاريخ - خصوصا وانت تبشر بالخلق والابداع وتتعهد بمعاملة بذورهما واغراسهما بالعناية والحنان اللذين يستحقان .

التعجب والتواضع

اما التعجب لدى رؤية الجديد والتواضع فهما من الصفات التي قد يختلف بالنسبة لامتلاكها مثقفون مختلفون متعددون . وذلك لاختلاف طبيعاتهم وطبائعهم .

وربما كان من التجني الاصرار عليهما صفات جوهرية من صفات المثقفين . هذا عندما يبقى معناهما محددا ودقيقا ، وقد لا يبقيان .

الاصغـــاء

اوليس من التجني كذلك الاصرار على الاصغاء صفة جوهرية من صفات المثقف ؟

---

(١) أو انه كتعميم اعرج يتأرجح بين التوتولوجية : ان يكون دائماً صحيحاً ولكن بفضل تعريف فارغ ، والمفاجآت الاختبارية المخيبة للآمال - حيث لا ينطبق على الواقع الاجتماعي والتاريخي .

(٢) نفضل « الجواد الجموح » على « المهر الجموح » .

وكاننا نؤخذ بالمظاهر . لرد هذه التهمة يجبهنا « البيان » :

« المثقف الحقيقي يصغي اكثر بكثير مما يتكلم » « الاصغاء يعني انك لست كل شيء ، يعني ان موجودا غيرك موجود ، موجودا ينطوي على اسرار . . . يجمل بك ان تصغي الى همسها » .

تستوقفنا شعرية التعبير عن فكرة اجتماعية في آخر هذا المقتبس . غير ان هذا الجمال الشعري ينبغي ان لا يخدر ملكة الحكم عندنا فنضلل .

فأي مقياس هو هذا المقياس ؟ نقيم على اساسه الناس لنعرف من هو المثقف منهم : « المثقف الحقيقي يصغي اكثر بكثير مما يتكلم » . لو كان هذا المقياس حقا ، ولو كان هو المقياس الوحيد ، لانتهينا باحكامنا الى تنصيب المهابيل ، او بعضهم ، على سدة الثقافة . من حسن حظ « البيان » انه لا يقره مقياسا وحيدا . ولكن همنا ان نبين انه لا يصح ان يعتبر مقياسا على الاطلاق . فبمعزل عن الظروف الاجتماعية والمشاكل المجابهة لا تصح المقابلة بين الاصغاء والتكلم .

وبقطع النظر عما لمبررات الاصغاء الفلسفية من فوائد اجتماعية ـ خصوصا اذا قدمت نصائح ـ وبالتحديد للثرثارين ، يبقى ان تجعلها من « صلب الثقافة » ضربا من ضروب التجني . هكذا يلوح لنا .

« المثقف يَحترِم ويُحترَم » ؟!

ويعظم التجني عندما يقودك هذا الى قلب غير مبرر للمقاييس التقييمية المتعارف عليها .

« وهذا (اي الاصغاء) يقوده (اي يقود المثقف) حتما الى الاحترام . المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم » .

فهل من فرق هام ، على فكرة ، بين « المثقف » و « المثقف الحقيقي » ؟ وبين « الثقافة » و « الثقافة الحقة » ؟

ثم ان الاصغاء لا يقود حتما الى الاحترام . احيانا يقود . واحيانا لا .

وهكذا يصبح الاحترام ، في لغة « البيان » ، صفة مصدرها الذات ، تفرضها الثقافة (ام هي ظاهرة للثقافة) بمعزل عما تتعرض له هذه الذات من مظاهر في المجتمع وتحديات في الحياة . الاصل ان تحترم من يستحق الاحترام لا ان توزع احترامك ، لا لسبب إلا لأنك مثقف ، على الجميع مستحقيه وغير مستحقيه . فإن أنت فعلت ذلك

ساويت بين الأشرار والابرار . وهذا ليس من العدل بشيء . وهل يمكن أن يقوم مجتمع ، ليبقى ، على غير اساس العدل ؟

والانكى انك تفترض ، خطأ ، ان المحترم ، ولكونه محترما او مثقفا ، يكون محترما .

« المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم » .

ونسيت هنا حِيَلَ المستغلين الادنياء من ابناء الجنس البشري . وكثرت التجارب الانسانية التي تدلل على هؤلاء ونواياهم الاستغلالية المنحطة وتبين خطأك . وانها ، هذه التجارب بالذات ، هي التي تجعلنا « نعجب » ـ نعجب حتى «الإندهاش» ـ بحكمة المتنبي الواقعية :

« ان انت اكرمت الكريم ملكته
او انت اكرمت اللئيم تمردا » .

الاحترام المتبادل المستحق عملية تعددت ابعادها ولا يمكن ان يوفر شروط تحقيقها انسان واحد فرد مهما تعددت كفاءاته ومهما سمت ثقافته . [illegible] .

ثم انك تقول ، وكأنك غير عالم بمضمون تأكيدك السابق ، او كأنك تتنكر لهذا المضمون ـ ونعم التنكر :

« المثقف الحقيقي يعطي كل ذي حق حقه . انه منصف » .

« العدل الصارم في الحكم ، والانصاف المرهف في التقدير من . . . صلب كيانه . المثقف يحكم وحكمه ليس حكما تعسفيا ولا حكما ذاتيا يحلو له ، بل حكم قائم على محكات يعيها تماما ، ويشرحها ، ويعرف اصولها . . . » .

من جوهر الثقافة

هنا نلتقي حول شيء يعتبر من جوهر الثقافة . ونستنتج ان المثقف يقدر ان يصدر احكاما موضوعية فيما يتعلق معا بقضاياه الشخصية وبقضايا الناس جميعا .

واذا اردنا ان نبقي هذا الجزء من جوهر الثقافة ـ اي الموضوعية ـ فوق الشكوك والشبهات ، فعلينا ان نحرر البيان المدروس من جميع ما يتناقض واياه ـ كان هذا التناقض ظاهرا او مضمونا ـ ومن كل ما يشوش على مفهومها الواضح والمحدد .

ومما قد يشوش على مفهوم الموضوعية ـ بعض الجوهر في الثقافة ـ مفهوم النسبية ـ

« للنسبية » ، من زاوية المنهجية المؤتمنة ، مفهومان مختلفان . احدهما يضرب الموضوعية بالصميم ، والثاني ينسجم معها ويساندها . الاول يتكيء على رغبات الانسان ومشاعره ويتكيف على اهوائه . هذه هي النسبية الاعتباطية . والتخلص منها حسنة بالنسبة للمعرفة عامة وللثقافة بوجه خاص . والثاني ، يستند الى مبادىء موضوعية ثابتة نسبيا ، كالوقائع الطبيعية والظاهرات الاجتماعية ، ومستديمة كمبادىء المنطق . الأخذ بهذا المفهوم « للنسبية » هو الاخذ بما يقول به العلم ، فنسبيته ، اذن ، ليست مُحرجة لا للمعرفة بوجه عام ولا للثقافة ولا لامكانية الحكم المنصف العادل الموضوعي .

وهكذا فعندما يُعلن « البيان » :

« الثقافة ، اذن ، ليست امرا نسبيا ذاتيا اعتباطيا اقررها انا وتقررها انت » فهو يتنكر ، وهكذا ينبغي ان يترجم ، للنسبية الاعتباطية .

اما مفهوم النسبية التي تساندها مبادىء موضوعية ومقاييس مستقلة للحكم فلا يمكن ان يتنكر لها « البيان » المدروس . انه بالعكس ، كما يظهر ، يساندها :

« المثقف يملك معايير مستقلة يقيس بها الاشياء . « وبمعاييره المستقلة يقدرهم (اي اهل القمم) ويجدول قيمهم .

المثقف الحقيقي يحكم وحكمه ليس . . . بل حكم قائم على محكات يعيها تماما . . . . ويعرف من في العالم وفي التاريخ يشاركه فيها » .

« المثقف اذن ، يعيش في القمم مع اهل القمم ، ويملك من مقاييسه المستقلة المستمدة من اهل القمم انفسهم ، القدرة على تعيين ما هي القمم ومن هم اهلوها » .

والآن ، ما هي هذه « المقاييس » و « المحكات » ؟ ان معرفة هذه « المقاييس » « والمحكمات » هي دخول في جوهر « الثقافة » وعبثا نفتش عنها في « البيان » .

واذا لم يتطرق « البيان » الى تلك « المقاييس » والمحكات بصورة صريحة وواضحة ، فربما ضمنها بعض ماقاله في امور هامة مغايرة .

التراث والثقافة .

« المثقف ، اذن ، دخل دخولا حميا وانصهر انصهارا عضويا في التراث الحي الواحد الفاعل المتراكم من هوميروس وطاليس الى نيتشه وزوبجهنستين » .

قد يكون هذان « الدخول الحميم » و « الانصهار العضوي » ـ على عموميتهما

وغموضهما ـ من الشروط المهيئة لمعرفة « المقاييس » و« المحكات » . ولكنهما طبعا ليسا من عداد نلك المقاييس . انهما يربطان معرفة تلك المقاييس بالتجربة الحية للمثقف ـ استصداقه للتراث البشري « الحي الواحد الفاعل المتراكم » .

ولكن هل هذا التراث حقا واحد ؟ بمعنى ما ، نعم . ولكن بهذا المعنى الفضفاض ، لا يفيدنا هذا التراث بكثير او قليل في عملية استنباط « المقاييس » المبتغاة و« المحكات » التي تصلح اسسا للحكم العادل . وعند التدقيق لا بُدَّ ان تجبهنا تيارات هذا التراث المتضاربة والمتعددة . ومن تنبه لتعدد تياراته وتضاربها استغرب وصفه « بالواحد » .

وهذا من جملة الاعتبارات التي تزيد في اهمية سؤالنا عن المقاييس وفي ضرورة التعرف اليها .

احكام غير مؤتمنة

ولا يسعفنا بشي يذكر ، بالنسبة للجواب المبتغى ، الاصغاء الى التوجيه التالي :

« المثقف الحقيقي يعرف من هم البشر الثلاثون او الخمسون الذين صنعوا التاريخ ، ويقيمهم في سلم اولويات ـ ويعرف ايضا ما هي الكتب العقلية المئة ، وما هي الكتب الروحية المئة ، التي افرزوها . ويعرف اين هم احياء اليوم ، ويحيا معهم حيث هم احياء » .

ذلك لان تقرير « البشر الثلاثين او الخمسين » هو حكم قد لا يتفق عليه من سبق واتفقوا على تعيين الاسس التي نفتش عنها . فكيف تكون الحال يا ترى بغياب هذه الاسس ؟

ومن هنا ، ايضا وايضا ، اهمية استكشاف تلك « الاسس » و« المحكمات » .

كما وانه لا يسعفنا بشيء يذكر تذكر القول التالي :

المثقف الحقيقي يعرف حقب التاريخ وعهوده ويميز بينها » .

وذلك للاسباب ذاتها التي ذكرت سابقا . بل يقف بنا على شفير الهاوية ـ هاوية التناقض .

فهو يذكر نيتشه في عداد ابطال هذا التراث الحي . ثم ينتهي الى القول :

« المثقف الحقيقي ، اذن ، يعترف ، ويقر ، ولا يتمرد ، ويتجبر » .

اوليست شهرة نيتشه في تاريخ الحضارة الانسانية ملازمة لتمرده ؟ وربما كان يستحقها بفضل هذا التمرد .

وهـكذا ما لـم نتعمشـق « بالمقـاييس » و « المحـكات » ، تظـل احكامنـا عرضـة للظنون .

متضاربات

ولا يلبث « البيان » المدروس ان يسقط في هاوية المتضاربات .

« والمثقف الحقيقي يعرف » .

هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، وتبريرا للتواضع » الذي يدعو اليه صفة جوهرية للثقافة » يقول :

« الانسان الحر المثقف المتعجب يتواضع ، اولا ، لانه ليس كل شيء ، ثانيا لانه يكاد يكون لا شيئا بالنسبة الى كل شيء ، ثالثا ، لانه يعرف ان الشيء الزهيد الذي هو اياه قد يكون خاطئا او زائفا ، رابعا ، لانه يجد نفسه بالفعل في حال تعجب غريب امام كل شيء » .

فأي عارف هو ذلك الذي « يعرف » و« يعرف ان الشيء الزهيد الذي هو اياه (ومنه طبعا معرفته) قد يكون **خاطئا او زائفا** . ثم ان المبررات ، اولا ، وثانيا ، وثالثا ، هي مبررات تدعم القول بان المتعجب ينبغي ان يتواضع أما الرابعا ، فهو يصف المتعجب . واذا صح هذا الوصف ، جعل اللجوء الى الاعتبارات الثلاثة السابقة تعبيرا عن ضياع فكري او تخبطمنهجي .

وأي تعجب هو ذلك التعجب الذي يظهر امام كل شيء ؟ انه حقا « لغـريب » . ثم ، الا يصبح هكذا تعجب مملا حقا ؟ الا يخسر ، هكذا ، ميزة التعجب ذاتها ؟

وهكذا ، وفي رحلة تفتيشنا عن « المقاييس » و« المحكات » ، نكون قد زلت بنـا القدم في مهاوي التناقضات ـ او ، قد ضعنا في متاهات تخسر فيها بعض المفاهيم الاولية معانيها المحددة .

القيم الكبرى

ربما كانت محاولتنا هذه ، متمحورة حول القيم الكبرى ، اوفر حظا .

« المثقف الحقيقي ، اذن ، يقول بالقيم الاخيرة الكبرى ، وهي ليست اكثر من خمس او ست » .

مما لا شك فيه ان الاخذ ، قولا وفعلا ، بالقيم الاخـيرة الكبـرى هو من جوهـر الثقافة . ولكن ما هي هذه القيم بالضبط ؟ او ليس تحديد عددها ، وان بصيغة مترددة

ومرجرجة ، تشريعا غير مبرر؟ ـ خصوصا عندما لا تذكر بالاسم ـ ام انها ذكرت لاحقا ومنها الكرامة والحرية والحقيقة ؟

وهل المسؤولية احداها ؟

« المثقف الحقيقي انسان مسؤول يضبط نفسه . ويعرف ان اعينا خفية تراقبه . يعيش في حضرتها يخافها » .

واننا ان سلمنا بان المسؤولية صفة جوهرية للانسان المجتمعي ، ومن باب اولى ، للانسان المثقف ، فاننا نتردد كثيرا في تعريفها تعريفا يستند الى « الخوف من الاعين الخفية » المراقبة . وان جوبهنا باصرار على تعريفها هكذا ، فاننا نقر ان هذا النوع من المسؤولية هو ادنى مراتبها واوطى درجاتها . اما قمة المسؤولية فتتجلى حيث يحل الالتزام او الاقتناع الداخلي محل الرادع الخارجي ويُستَبدل الخوف من الرقابة بالثقة بالنفس والتعاطف مع القيم والمبادىء المتبناة . اعلى درجات المسؤولية ان يقوم المسؤول باعماله ، وان يتخذ مواقفه عن ثقة بالنفس وعن اقتناع بصحة وسلامة المبادىء التي يخدمها والقيم التي يغرس بذورها في ارض الواقع الحياتي ، وبصرف النظر عن « العيون التي تراقبه » . ذلك لان القيم والمبادىء التي يسهر اصحاب تلك « العيون » المراقبة بغية تحقيقها وتشجيعها تكون قد أصبَحَتْ جزءاً لا يتجزأ من طبيعة المسؤول المروضة بالتربية الصحيحة والممارسة الرصينة والدخول الحميم في التراث الحي والانصهار به . عندها يصبح من غير الضروري ان « يخاف » الانسان المسؤول احدا لا ارسطاطاليس ولا بولس ولا دانته ولا غوته وحتى ولا الله ـ لا لانه لا يحترمهم او لانه ملحد ، بل لان مباده‌هم وقيمهم ووصاياه قد اصبحت مبادءة وقيمه بعد تدقيق وتعمق وتبحر ، وعن شغف وحرارة ايمان .

اما ان « يرتعد امامهم » ، فهذا مما يثير الشفقة .

ثم ان الخوف يتجافى ، وربما يتناقض ايضا ، مع ممارسة الحرية الاصيلة ، وبالتالي ، وللاسباب ذاتها ، مع تطبيق ا المسؤولية اعمالا حياتية ومهمات .

ومرة ثانية ، عبر رحلتنا السندبادية المفتشة عن « المقاييس » و « المحكّات » ، نراند نضيع في متاهات تترجرج معها بعض المفاهيم الاولية الى حد تخسر معه معناها المفيد . فبدلا من ان تتحدد معنا وامامنا مبادىء الحكم السليم العادل المنصف و « مقاييسه » و « محكاته » ، ينتابنا شعور مؤلم لخسارتنا المعاني الاصيلة لمفهومي « التعجب » و « المسؤولية » .

هل نقطع الامل بايجادها ، فننهي تفتيشنا عنها ؟

ربما كان ذلك من الحكمة الواقعية بمقدار .

البعد الكوني للثقافة

ولا شك في ان للثقافة بعدها الكوني او العالمي . ومن هذا المطل « يخاطب المثقف الانسان كانسان في اي زمان ومكان » هذا صحيح .

ولكن هل من العدل ان تحرم الثقافات القومية من شرف الانتماء الى « الثقافة » وذلك بفضل تعريف « للثقافة » معين ؟ ولماذا لا يكون للثقافة درجات وسلّم ؟ اوليس هذا هو الاصوب في وصف الحركات الثقافية عبر التاريخ ؟ اوليس هذا هو الاقرب الى وصف الواقع الحياتي المعيوش اليوم ؟

وفي هذا الاطار المدرّج ، تجد النصيحة التالية سياقها المناسب ـ هذا مع العلم ان « الكل » فيها تمهرها بالتعنت .

« ركز على الحق ، ركز على الانسان ، ركز على المطلق ، ركز على الكلي ، ومن هذا التركيز تنحدر كل فائدة لك ولامتك وللثقافة وللعالم » .

تعريف عام للمثقف

والمثقف كيف نتعرف عليه ؟ هب اننا نطمح في معرفة ما اذا كنا من اهل تلك الثقافة ام لا ؟

انه يتقن ، بلغة « البيان » اللغات الغربية ، وعلى الاخص الالمانية والفرنسية والانكليزية . وانه لا يخشى من مواجهة التحديات . وان كانت هذه صفات عامة جدا وظاهرات سطحية ، فاليك بالتعريف الشعري العام التالي :

« المثقف الحقيقي ، اذن ، هو الذي سمح له بحضور وليمة الوجود الكبرى . هو الذي دعي الى هذه الوليمة العظيمة والذي قبل الدعوة ، والذي حضر الوليمة بالفعل ، والذي تذوق الوان مآكلها ومشاربها الروحية الهائلة التي لا تحصى ، والذي نهل وارتوى منها ، واصبحت جزءا لا يتجزىء من كيانه . كل ذلك في غير تمرّد ، ولا حقد ، ولا كسل ، ولا خمول ، ولا تبرّم ، ولا تهرّب ، ولا تكبر زائف ، ولا قصر نفس ، ولا ضيق عين ، ولا وقوع في شرك هم ونحن . كل ذلك بتقبل فرح شاكر » .

يشفع في هذا المقتبس ـ على عموميته ، وبالرغم من بعض الملاحظات العامة التي

تثار على بعض افكاره ـ شعريته وعمق حكمته واصالة توجيهاته وانسانية توصايته . واننا لنقبله ـ على علاته وعلى العموم ـ شاكرين . ولنا عودة ناقدة اليه ، او اكثر . واذا كنا نتألم لمفهوم « الثقافة » في « البيان » المدروس ـ وقد يكون هذا المقتبس بالذات محوره ـ فلأنه لا يناغم بين المطاليب المحقة لهذا المقتبس ، على تماديها بالتفاؤل والمثالية ، وبين الاصرار على مواقف معينة ـ فضلا عن ركاكتها الفكرية ـ تتنافى وتلك المطالب .

من هذه المطالب « الفرح الشاكر » ـ « فرح العشرة الصبور والصداقة الطاهرة والمناقشة الامينة للحق » ـ الفرح الذي هو « سر كل خلق حقيقي وكل عطاء » .

اما « ولا تكّبر زائف » فانها تخلق رجرجة لدى المدققين . وقد جاءت ، ولا شك ، نتيجة لرجرجة في تفكير مطلقها ـ خصوصا اذا وضعت جنبا الى جنب مع مقتبس سبقت الاشارة اليه .

« المثقف الحقيقي ، اذن ، يعترف ، ويقر ، ولا يتمرد ، ولا يتجبّر » .

غير اننا بامكاننا تأجيل الاهتمام بتفاصيل كهذه . هنالك سؤال اهم يقلق « البيان » وبالتالي يقلقنا لاهتمامنا الجدي « بثقافة » البيان : الا تجعل تلك المتطلبات المثقف حلما بعيد المنال ؟ بل مستحيله ! اننا لنتساءل ، وبكثير من الحذر . غير ان هذا الحذر لا يلبث ان ينقلب شكا بجدية تلك المطالب عندما توضع في سياق المقتبس التالي :

« ولكن نعرف ايضا ان كل ما نحتاج اليه هو العثور على عشرين شابا وشابة يكرسون انفسهم بوحدة متراصة وبغيرة حكيمة وبروح المحبة المتبادلة لرعاية الثقافة الحق ، وتنشيطها ورفعها الى مستوى عالمي حقيقي . عندئذ مصير الثقافة في لبنان يصبح مضمونا » .

هل ينبغي ان يكون هؤلاء مثقفين ام لا ؟ وعلى الحالين تجابه ارباب البيان ، كما تجابهنا ، قضايا عويصة تتعلق بمفهوم « البيان » للثقافة . ولكن دعنا من ذلك الان .

وان استغربنا شيئا في البيان ـ وقد استغربنا اكثر من شيء ـ فهو مزج المقبول مع غير المقبول بطريقة يصعب على القارىء التنبه الى اخطائها ؛ والاصرار غير المتوازن على طلب المستحيل من جهة امعانا بالتفاؤل ، والاكتفاء ، من جهة ثانية ، وامعانا بالتبسيط ، باقل من الممكن تحقيقه في الظروف الاعتيادية ـ فكم بالحرى في الظروف الاستثنائية ، وفي معرض الدعوة لمشروع جبّار خلّاق . إنَّ هذا الاصرار لهو واحد من امثلة كثيرة تدلّل على صحة ما نعنيه .

وهكذا ننتهي من استعراض البينات ذات العلاقة في البيان دون ان نقدر ،

وبالاستناد اليها ، ان نقرر ما اذا كنا من اهلها - تلك الثقافة المرموقة - ام لا ؟ ولكن ولحسن حظنا ، ولحسن حظ « البيان » المدروس كذلك ، ان حكمنا النهائي في هذه القضيّة لا ينحصر بدراستنا لهذا « البيان » وحسب .

تردُّدٌ ام تواضع ؟

لنجرّب حظنا بسؤال اخر . نقول « هل انتم من اهلها ؟ » ويأتينا البيان بجوابين : واحد ايجابي وواحد سلبيّ .

« الثقافة لها اهلها ، لها حكمها ، لها معنيوها ، وقد لا نكون نحن من اهلها » .

« هذه بعض تأملاتنا وتطلعاتنا في « قصر الثقافة » . ونحن نعرف اننا لا شيء . ونعرف اننا قد نبقى لا شيئا . ولذلك تواضعنا لا يحد » .

« وظيفة الاجيال ان تنتقل الشعلة بصدق وامانة من جيل الى جيل . وجيلنا يفتش عن عشرين شابا وشابة خليقين بالشعلة ، يؤتمنون عليها » .

المقطع الثالث يعطينا جوابا ايجابيا على سؤالنا . اذ لو لم توجد الشعلة لما كانت هنالك حاجة لنقلها وقلق على امكانية نقلها بصدق وامانة . اما الاول والثاني فيتركان انطباعا معاكسا تماماً . لماذا هذا التردد ؟ ام هو بالاحرى تواضع ؟ أوليس من المعروف الشائع لدى المنهجيين ان التواضع المزيف هو الوجه الآخر للتكبر المزيف ؟ يكتب له عندما يكتب « اخي العزيز » ؟

اوليس الامن والاصرح والاصدق معا ان يمارس الانسان ، ومن باب اولى المثقف ، التقييم الموضوعي السليم معا لما هو عليه ولما يتمتع به الاخرون - حتى اعداؤه ؟ « من زاوية هذا الاقتراح وحسب يوفق بين مطالب المقتبسات التالية :

« الثقافة اذن ليست امرا نسبيا ، ذاتيا ، اعتباطيا اقررها انا وتقررها انت » .

« حكم المثقف حكم سلمي ، حكم يجدول به الاولويات ، يضع المهم قبل التافه ، ويؤكد على الاهم قبل المهم ، وينفذ فورا الى الشأن الخطير فيضعه في رأس السلم » .

ذلك لأن الحكم الموضوعي يتخطى الذاتية المحرجة ويعطي الجدولة للاولويات فرص صحتها ونجاحها . ولكن الحكم الموضوعي يخوّل اصحاب العلاقة و « انت » منهم و « انا » تقرير امر الثقافة - بالطبع بالاستناد الى « مقاييس » مستقلة و « محكات » شهدت الحضارة الانسانية على سلامتها وصحتها . وهذا هو الاهم في هذا الاطار .

وينبغي ان لا ننسى بهذه المناسبة ، ان الانسان العادي نفسه يفكر بالاولويات .

تناقضات صارمة

ولا تنتهي بذلك مصاعب ثقافة « البيان » المدروس . لا تزال تجذّر في سطوره بعض التناقضات الصارمة .

أ ـ شرك « نحن وهم » .

لا شك بانها نصيحة قيمة ومفيدة للمثقف ان يتجنب « الوقوع في شرك نحن وهم » . ولكن ما هو هذا الشرك ؟ اذا كان مجرد التمييز بين نحن وهم ، فقد وقع « البيان » في هذا الشرك بالرغم من نصيحته للاخرين تجنبه ـ ام ان النصيحة هنا هي من فصيلة « الوعظة للرعية لا للخورية » ؟ والا فما معنى تمييزه بين « اهل القمم » ، من جهة ، وغيرهم من جهة ثانية . وكذلك تمييزه بين « ابناء الظلمة الخارجية » ومن عداهم ؟ واذا كان شيئا اخر فما هو ؟

انه لمن مضامين المحاكمة العادلة ان يماز الابرار عن الاشرار . وسيظل « النحن » و« الهم » ضرورة من ضرورات الصراع القائم عبر التاريخ بين ملتزمين بقيم معينة وملتزمين بقيم تتناقض والقيم السابقة .

ب ـ « الثقافة الحق من اجل ذاتها فقط» ؟؟

ويقلقنا في « البيان » تناقض ادهى .

انه يصر على ان الثقافة الحق هي غاية بحد ذاتها . ولا يصح ان تصبح وسيلة . هذا هو التفسير المنطقي الدقيق للمقتبس السابق .

ولكن « البيان » يصر كذلك على كونها وسيلة لغايات ابعد ـ وربما دون ان يعي ذلك . لنصل الى هذه النتيجة يلزمنا ، اولا ، ان نتذكر تعريفه الشعر ي العام للمثقف ، وثانيا ، ان ندقق بالمقتبس التالي :

« تواضعنا لا يحد . غير ان طموحنا كذلك لا يحد . لا يعدل تواضعنا الا طموحنا . نطمح الى ان يصبح خلقنا في شتى الحقول خلقا عالميا اصيلا بالفعل لا بالادعاء . نطمح ان نجلس يوما ، او يجلس اولادنا واحفادنا او احفاد احفادنا ، الى وليمة الوجود العظمى . نعرف ان الحياة لا تستحق ان تحيا ولبنان لا يستحق ان يوجد الا اذا جلسنا الى الوليمة بثقة ، وغرفنا من كل ما هو معروض على مائدتها ، غرفنا بدون حساب ، غرفنا بدون تحفظ ، غرفنا بدون تزمت ، غرفنا شاكرين ومعطين » .

ان هذا لطموح كبير حقا ـ وانه ليدعو الى الاعجاب . من حق الانسان ـ مطلق انسان ـ ان يطمح . هذا ليس هَمَّنا . انه ، بالعكس ، يثلج صدرنا . هَمَّنا انه يخلق تضارباً حاسماً في موقف « البيان » المسؤولة .

لقد سبق واشرنا الى ان البيان يصر على أنَّ الثقافة ، في عرفه ، هي غاية بحد ذاتها ولا يصح ان تكون وسيلة . وخلاصة المقتبس المدروس هي ان طموحه ان « يجلس . . . الى وليمة الوجود العظمى » . ولما كان هذا الجلوس ، هو ذاته تعبيرا عن الثقافة ، فطموحه ان يصبح مثقفا . ولكن هل كل ذلك من اجل الثقافة ؟ ويأتيك جوابه :

« نعرف ان الحياة لا تستحق ان تحيا ولبنان لا يستحق ان يوجد الا اذا جلسنا الى الوليمة . . . » .

اوليست الثقافة هنا وسيلة لغايات ابعد ؟

يتوفر مخرج من هذا التناقض بالاقرار بتداخل الغايات والوسائل .

وتكون اصدق في وصف الواقع اذا اعتبرنا الثقافة معا وسيلة وغاية ـ ولكن في فترات متعاقبة وفي ظروف مختلفة .

والاصرار على ان « الثقافة الحق من اجل ذاتها فقط » هو اصرار ، ان صَحَّ ، فانه يصح على قائله ومن اعتنق هذا المبدأ مختارا . ويحد من حرية الاخرين وحقهم في اختيار مواقفهم المستقلة من الثقافة ، عندما يفرض عليهم مبدأ صحيحا . هذا هو بالضبط ما نعرّفه ، منهجيا ، « بالتشريع » . وهو خطأ فادح يجدر بالمسؤولين تحاشيه .

وكثرت افواج الشهداء الذين ماتوا من اجل « لبنان » كما يفهمونه ومن اجل « حياة يتصورونها تستحق الاستشهاد » . فكم منهم كان استشهد لو طلب منه ذلك في سبيل « ثقافة البيان » المدروس ؟

ج ـ « الثقافة » والوجود الحقيقي .

فاذا كان « الوجود الحقيقي » هو « الانسان الشخص الفاعل » ، واذا كان الانسان ، كما بينا ، شيئا يختلف عن الثقافة ، تصبح الثقافة ، بطبيعة حالها ، وسيلة لجعل هذا الانسان افضل ـ لجعل « هذا الوجود كاملا » .

ويقع في تناقض مريع من يصر على الاثنين غايتين نهائيتين .

ومثل الهارب من هذا الفخ عن طريق القول : « الثقافة هي الانسان المثقف » مثل « المستجير من الرمضاء بالنار » او بالاحرى مثل الهارب من « تحت الدلفة لتحت المزراب » .

انتـــم ونحـــن

واخيرا قد تسعفنا المقابلة التالية :

تقولون :

« لقد وصلتنا الدعوة واجبنا بالقبول . وسنحضر الوليمة ولن نقبل بالفتات . لن نقبل الا بالحقيقة الكاملة ، الا بالرؤية الكاملة ، الا بالحرية الكاملة ، الا بالكرامة الكاملة ، الا بالخلق الحقيقي ، الا بالوجود الكامل » .

ومَثَلُكم في هذا مثلنا . لقد وصلتنا الدعوة نحن ايضا . ونحن ، كما انتم ، اجبنا بالقبول . وسنهيء نفوسنا وشخصياتنا لنستحق اكثر من الفتات . وعلى عكسكم بالضبط سنقبل بما نهيء له تهيئة مشروعة ، وبالتالي بما نستحق من الحقيقة ـ كان هذا الاستحقاق ـ نصيبنا ـ كل الحقيقة الكاملة ام جزءا منها . (وكذلك بالنسبة للرؤية والحرية والكرامة والخلق) .

اننا نذهب الى ابعد من ذلك . ان كرامتنا تأبى علينا القبول بأكثر مما نستحق من الحقيقة . واذا كان هذا هو المفهوم الاصيل « للكرامة » ، انطوى اصراركم على الحقيقة الكاملة ، بقطع النظر عما اذا كنتم تستحقونها ام لا ، واصراركم في الوقت ذاته على « الكرامة » الكاملة ، نقول انطوى هذا الاصرار المزدوج على تناقض مريع !

ولا نخفيكم اننا نرى في اصراركم على عدم القبول الا بالحقيقة الكاملة ، والا بالرؤية الكاملة ، والا بالكرامة الكاملة ، والا بالخلق الحقيقي ، والا بالوجود الكامل ـ اننا نرى في اصراركم هذا ، من زاوية منهجية مؤتمنة ، بل وكذلك من زاوية انسانية ، بعض تعنّت . وربما اكثر من بعض تعنت . اننا نرى فيه عنتريّة متعنتة .

ولذلك فعندما تقولون :

« هذه رسالتنا الى الشبان والشابات العشرين الرائين ، المتنسكين ، المتراصين ، الذين لم نجدهم بعد . »

نقول : حبذا لو توضحت هذه الرسالة فبينت « الاسس المستقلة » للحكم « والمحكات » التي يستند اليها الحكم « العادل المنصف » والصحيح ، وتناغمت ، بدل ان تتضارب بعض عناصرها الاولية والاساسية ، وتخلصت من خطأ التشريع للاخرين ومن وضع التوكيد حيث لا يصح التوكيد ، ومزجت باتزان بين مقوماتها المثالية ومتطلباتها

المتعددة والواقعية . وفصلت ثوب الثقافة تفصيلا ملائما غير مهلهل ، وثبتت اهم مفاهيمها في تربة الواقع الحياتي وحررتها من الرجرجة والركاكة ـ لو تم ذلك لها ، اذن لكانت الاستجابة لها اقوى وابقى . اوعلى الاقل ، لكانت هيأت لمثل هذه الاستجابة على افضل ما تكون التهيئة .

وحبذا ، اخيرا ، لو تضمنت تلك الرسالة وعدا بتثقيف السياسة ، وبالتالي السياسين . فالسياسة « المثقفة » قد تنقذ الثقافة والسياسة معا من شوائب متعددة وربما كانت احوج الاحتياجات .

وهكذا ، وهكذا فقط ، يصبح لها امل بالتأثير المرموق في مجرى التاريخ[1] .

---

(١) نشرت هذه الدراسة جريدة النهار بتاريخ ١٩ و ٢٥ حزيران سنة ١٩٧٧ .

القسم الثالث

إشكالات في الفكر السياسي



مشاكل الديمقراطية

«تنتهي حرية الانسان الفرد حيثما تبتدئ حرية سواه»

جون ستيوارت مل

تواجه الباحث في مشاكل الديمقراطية مشاكل عنيفة قاهرة . تستبد الواحدة منها بالبحث وربما بالتالي بالباحث الى حد يستعصي معه الحل المستفيض المقنع المفيد . وقد يضرب صفح عن تقديم مثل هذه الحلول . وتبقى بالرغم من ذلك مشكلات الباحث بمشكلات الديمقراطية شائكة شاغلة . ذلك لان « الديمقراطية » ذات مفهوم فيه من المطاطية والغموض ما خول ويخول ساسة معسكرين يتسابقان ـ لتناقض مبادئهما ـ في مضمار تنازع البقاء حق التكلم حتى والتغني باسم الديمقراطية . **فاول وربما اهم مشاكل الديمقراطية** هي « الديمقراطية » نفسها . ان تحديد مفهوم « الديمقراطية » بشكل تتحاشى معه اعتباطية التمييز وتضمن فيه ثقة التطبيق الاختباري لامر ذو صعوبة كبيرة . ولا مهرب لنا من هذه الصعوبة لان البحث في مشاكل الديمقراطية يتعثر كيفما التفت ودار بمشكلة تحديد المفهوم المقصود « للديمقراطية » . ثم ان هذه المفاهيم قد تعددت واختلفت . ولذلك ، فرب انتقاد يهدم مفهوما ما من مفاهيم « الديمقراطية » ويخلق هكذا مشكلة قيمة لها ، خسر قوته وحدته في سياق مفهوم مختلف « للديمقراطية » . فما افيد من ان نبدأ باستعراض اهم مفاهيم هذه الكلمة التي ـ على فكرة ـ قد كثر وربما ساء استعمالها . وبعدئذ تتبع عملية توضيح تلك المفاهيم وتقييمها . وهكذا سنتعرض بطبيعة البحث والحال الى اهم مشاكل الديمقراطية ـ موضوع هذا البحث . وسنضطر ـ نتيجة لهذه المعالجة ـ الى القول بان الفارق بين الحكم الديمقراطي والحكم غير الديمقراطي ليس

ضرورة بفارق نوعي . واذا شئت وضع هذا الاستنتاج بقالب ثان قلت : **« ليست الديمقراطية سوى ديكتاتورية متساهلة »** .

- ٢ -

قد تعني « الديمقراطية » - وقد عنت لبعضهم - **طريقة حياة معينة** . فهي بهذا المعنى تتعدى كونها جهازا سياسيا للحكم فحسب . وتتشعب فروعها حتى تشمل جميع الحقول والمستويات في العلاقات الانسانية . ان بحث « الديمقراطية » بمعناها هذا الشامل المتشعب لخارج عن دائرة هذا البحث . ذلك لان مثل ذلك البحث يتطلب معرفة شاملة بجميع مجالي الفكر وطرق تشعبها وتشابكها - المعرفة التي مهما ادعينا - لا يمكننا ان ندعي الحصول عليها . وهب ، فوق ذلك ، اننا لسبب ما ادعينا السيطرة على مثل هذه المعرفة فتبقى من باب المستحيل - عمليا - معالجتها في مثل ظروفنا هذه معالجة تفي الموضوع حقه وتفي بالتالي بالغرض المقصود . فتتحتم علينا اذن معالجة الموضوع الذي نحن بصدده من زوايا مفهوم « الديمقراطية » المحدود - مفهومها السياسي .

- ٣ -

أ - في هذا الاطار السياسي **الديمقراطية هي عبارة عن نوع من العلاقة بين الحاكم والمحكوم** . عنت « الديمقراطية » وما تزال - في هذا السياق - **حكم الشعب للشعب** . ولهذا التحديد مفهومه الدولي . ومن مضامين هذا المفهوم نفي الاستعمار . وسوف لن نطيل وقفتنا هنا . أما المفهوم الثاني لهذا التحديد . وهو المدلول القومي الداخلي - فهو الذي سيستغرق بحثه اكثر وقتنا وجهودنا .

ولما كان الحكم وممارسته مسؤولية كبيرة ، ولما كان الشعب بجميع افراده غير قادر على تحمل هذه المسؤولية بشكل مباشر رأى الشعب ان يكلف بعض افراده للقيام - ضمن حدود معينة - بهذه المسؤولية . هذه حيلة الحكم التمثيلي . وفي هذه الحيلة ما فيها من الحكمة النظريَّة والواقعية العملية وبعد النظر . ولكنها في الوقت نفسه مشحونة بالمشاكل ومفعمة بالمخاطرات .

ب - ولم يرض تحديدنا السابق للحكم التمثيلي الديمقراطي بعض الديمقراطيين . فقد ذهبوا - وهم على حق في بعض ما ذهبوا اليه - الى ان كلمة « بعض » في التعبير السابق لا تفي بمرادهم . وحرصا على التمييز بين الديمقراطية وبين غيرها من طرق الحكم ،

وحرصا على وصف واقع مهم للحياة الديمقراطية ، وحرصا على وضوح المعاني والتعابير ، ادعوا ان **الديمقراطية هي حكم الاكثرية او الاغلبية** . وهكذا يستبدل هؤلاء كلمة « بعض » في تحديد « الديمقراطية » بكلمة « اغلبية » او مرادفها . واننا وان شاركنا هؤلاء رأيهم بان هذا الاستبدال يقود حتما الى توضيح المفهوم المدروس فاننا بالرغم من ذلك نذهب الى ان استعمال تعبير « اغلبية » او « اكثرية » هو خطأ فادح . هذا من جهة : ومن جهة ثانية فقد قالت بحكم الاكثرية حتى بعض المدارس الشيوعية . ان القاء نظرة تتفاوت بين السطحية والعمق على ما جرى ويجري في البلدان التي تدعي تطبيق الديمقراطية السياسية ينبؤنا بإن الحكم هو دائما وأبداً في تسلم الاقلية . ان هذه النتيجة هي وصف لواقع اجتماعي سياسي تاريخي . والاقرار بهذا الوصف هو فرض على ذوي الامانة الفكرية ديمقراطيين كانوا ام غير ديمقراطيين .

ج ـ ربما اراد ـ وقد اراد على الارجح ـ اصحاب هذه المدرسة ان يقولوا بان الحكم القائم الذي هو ـ كواقع سياسي اجتماعي بيد اقلية من ابناء الشعب ـ انما هو منبثق عن تكليف اكثرية الشعب لهم . وان شيئا مثل هذا المضمون في تحديد « الديمقراطية » كحكم الشعب للشعب . ويكتسب قصد هؤلاء اهمية خاصة في سياق التمييز بين الحكم الديمقراطي وغيره . ولكن يشوب محاولتهم هذه خلط بين مسؤوليتين سياسيتين كبرت اهمية الفرق بينهما : اعني مسؤولية الحكم كواقع سياسي ومسؤولية الرضى (او عدم الرضى) عن هذا الحكم . ولنا موعد قريب مع بحث مفهوم « رضى الشعب » كميزة مهمة للحكم الديمقراطي . نعم ان الشعب عامة (او اكثريته) له يد ـ تطول حينا وتقصر احيانا ـ في تسيير الامور ، فهو الذي ينتخب الحكام لمراكز السيادة وهو يقدر على ابعادهم عنها ، وان الحكام مكلفون من الشعب (او اغلبيته) ، فالشعب (او اكثريته) هو مصدر السلطة لا الحكام . حتى ولو صحت هذه المبادىء جميعها ـ نظريا وعمليا ـ يظل التفريق بين الحكم في الواقع ـ ويقوم بذلك دائما وابدا البعض القلة من افراد الشعب ـ وبين حق التكليف بهذا الحكم او حق التصويت اذا شئت ـ وذلك من حقوق الشعب اجمالا ، امرا ذا اهمية كبرى لمن يهتمون بتوضيح الامور ووضع النقاط على الحروف . وليس هذا التفريق الذي نحاول تبيانه بالتمرين المدرسي فحسب . ان هنالك فرقا مهما ـ نظريا وتطبيقيا ـ بين « حاكم » بالمعنى الاول « وحاكم » بالمعنى الثاني . **ومن يتجاسر على نكران الفرق الواقعي السياسي بين رئيس الجمهورية لدولة ما وبين احد رعاياها .**

واذا صح التفريق بين المفهومين في حين اقررنا بصحة وامكانية تطبيق المبادىء التي

يمارس الشعب سلطته على ضوئها كالتصويت مثلا وما ينتج عنه فان هذا التفريق لاوضح واقوى عندما نعرف ان هذه المبادىء قلما تطبق . **وان الشقة لواسعة بين الاقرار بصحة مبدأ ما وبين تطبيق هذا المبدأ عمليا وفعليا**[1] .

ففي تحديد « الديمقراطية » كحكم الشعب للشعب او كحكم الاغلبية شيء من الاستهتار والاختصار غير المفيد . واذا كان تحديد « الديمقراطية » كحكم الشعب بواسطة بعض افراده غامضا فان تحديدها كحكم الاغلبية لخطأ مبين . **لقد كان الحكم وما يزال امتيازا لا يتمتع به الا القليلون ان فعلا وان تكليفا .**

\- ٤ -

ينتج عن ذلك امر كبير الاهمية بالنسبة الى اصحاب النظريات السياسية . ذلك انه بالنسبة لعدد الطبقة الحاكمة لا يجوز التفريق بين الديمقراطية من جهة وغير الديمقراطية (قل الديكتاتورية) من جهة ثانية . في الواقع وفي الجهازين المعنيين هي الاقلية التي تحكم . اذا كان من أمل للديمقراطية في الدفاع عن نفسها فيجب ان يتمركز هذا الامل والدفاع على نوعية وكيفية العلاقة بين الحاكم والمحكوم او على بحث غاية الحكم .

واهم مميزات هذه العلاقة هي كون السلطة الحاكمة موسومة برضى وارادة المحكومين .

وتواجه الديمقراطية على هذا الصعيد مشاكل متعددة ذات نتائج مزعجة . لا شك بان الحصول على رضى جميع افراد الشعب امر مستحب مشكور . ولكن هل يمكن الحصول عليه ؟ لقد قل كثيرا عدد الحكومات بقطع النظر عن انواعها التي سجل التاريخ لها مثل هذا الانتصار الباهر . فمن المبادىء الاولية الابتدائية لفن السياسة ـ علميا وعمليا ـ **انه لا بد من ان يغضب البعض** . وتتجلى الحكمة السياسية باختيار الذين يحق اغضابهم . لا بد من الاقرار هنا بان هذا هو تحديد سلبي لاحدى مقومات الحكمة السياسية . اذا شئت وضع الفكرة بقالب اكثر ايجابية وربما ديمقراطية معا قلت : « تتجلى الحكمة السياسية باختيار الذين يحق ارضاؤهم » . ضع الفكرة كما تشاء فانت حر في ذلك . ولكن لا بد من الاختيار . يجب على السياسي كما يجب على المتفلسف في السياسة ان يقرر ـ الا فيما ندر ـ عملية التفريق ـ بالنسبة لاي مشروع كان ـ بين فئة تناهض

---

(١) راجع المقطع الاخير من بحث « الدكتور عبد الرحمن بدوي والالحاد » .

وتعاكس وفئة تحبذ وتوافق ¹. واذا عنى هذا الامر شيئا فانه يعني ان الحصول على رضى جميع افراد الشعب لامر شبه مستحيل ان لم يكن مستحيلا .

- ٥ -

ويزيد في هذه المشكلة تعقيدا - في النطاق السياسي الديمقراطي - مبدأ حرية الرأي الذي يستند الى حق المقاومة والمضادة والمعاكسة . ان نظاماً يخول هذا الحق ، ويشجعه ، والديمقراطية تتبجح ، بذلك ، يجب ان لا يستبعد او يستغرب وجود التيارات المختلفة وربما المتضاربة فيه . ومهما يكن لمثل هذا الجو من حسنات - وقد تنبه لاكثرها فلاسفة الديمقراطية - فان من نتائجه خلقوتشجيع المعارضة وربما المقاومة للسياسة الحكومية . وان كانت هذه المعارضة ذاتها من مقومات حسنات الحكم الديمقراطي اذا نظرنا اليها من زاوية حد السلطة التنفيذية في الدولة فانها في سياق بحثنا هذا ولتصبح اداة حد فعالة ، من مشجعات التقسيم والتضارب بين الاراء والافعال في الدولة . الامر الذي قد يكون في ظروف خاصة خطرا مميتا ليس على نظام الحكم الديمقراطي فحسب في بلد ما بل على كيان ذلك البلد السياسي . ومهما يكن من أمر ذلك فانه ولا شك من عوامل ابعاد امكانية الحصول على رضى جميع افراد الشعب كأساس للحكم الديمقراطي .

واذا استبعد مفهوم « رضى جميع افراد الشعب » وهو لا بد مستبعد فيكتفي الديمقراطيون ساسة وفلاسفة « برضى اكثرية افراد الشعب » . عندئذ تصبح الديمقراطية حكم الشعب بواسطة اقلية من ابنائه برضى وارادة اكثريتهم . واغلب الظن ان هذا هو بالضبط ما عنوا بقولهم : « انما الديمقراطية هي حكم الأغلبية». انما هم ارادوا بذلك الاختصار . اما اختصارهم ذلك فلم يكن مفيدا ابدا . بالعكس فقد يقود هذا بعضهم - ان لم نقل كلهم - الى التعامي عن واقع اجتماعي سياسي قيم اعني ان الحكم هو امتياز الاقلية ، والى تجاهل تفريق سياسي مبدئي : نعني التفريق بين الحكم التنفيذي بالفعل وبين الرضى عن مثل هذا الحكم . هذه امور سبق لنا بحثها . اردنا الاشارة اليها من جديد لنبين ان الرجوع الى مفهوم « رضى الشعب او اكثريته » لا ينفذ النظرية الديمقراطية من الانتقادات التي سبق ووجهت اليها .

وتواجه الديمقراطية على هذا المستوى من البحث وعلى ضوء التحديد السابق مشكلة جديدة . تلك هي مشكلة الاقليات . ما هو العمل حيال اقلية او اقليات لا تجاري الحكومة رأيها في مشاريعها الاساسية ؟ ينقسم الديمقراطيون الى قسمين في جوابهم على

هذا السؤال : قسم يؤمن بان للاكثرية حق فرض رأيها على الاقلية . وهكذا فان هذه المدرسة من الديمقراطية تفسح المجال واسعا امام استبداد الاكثرية بالاقلية . وعندما يحدث ذلك ـ وكثيرا ما يحدث ـ تشوه الديمقراطية ابهج واروع مزاياها .

ـ ٦ ـ

أما المدرسة الثانية في الفكر الديمقراطي فتواجه السؤال السابق بموقف يتجلى فيه حكمة الاختبار ووعي التعقل ورصانته . تعتبر هذه المدرسة ان للفرد وبالتالي للاقلية حقوقا لا يحق للحكومة التعرض لها (مثل حق ابداء الرأي والسعي وراء السعادة والعمل على كسبها) طالما لا تعرض هذه الاعمال سلامة الدولة والمواطنين الى اخطار مميتة .

لقد كان وما يزال فن وضع الحدود النظرية والتطبيقية على او حول السلطة والدولة الحاكمة من اهم المسائل التي تواجه المشتغلين بالسياسة بالفكر او بالفعل او بالاثنين معا . **القوة تفسد . وتجمع القوة افسد** . ولنا في تاريخ الانسان السياسي بينات كثيرة وقوية على صحة هذين المبدئين . فاذا كانت القوة تفسد الاخلاق ، وهي على الغالب لكذلك ، فان تمركز القوة هو اقوى على ذلك من توزيعها . حتى ولو لم تفسد القوة الاخلاق فان هناك امكانية دائمة بانه قد يساء استعمالها . واذا حدث ذلك وكثيرا ما يحدث يكون تجمع القوة اخطر من انتشارها . ولنفس الاسباب صار **وضع حدود معينة للقوة الحاكمة تحد من حدة خطرها فيما اذا اسيء استعمالها امرا مهما جدا** . ومن جملة الحيل لتنفيذ هذه الغاية اعتبار الفرد وبالتالي الاقلية ذات حقوق مقدسة[1] لا تستطيع الدولة في الحالات الطبيعية الاعتيادية تحديها او تخطيها .

ـ ٧ ـ

ان الفرق بين المدرستين السابق بحثهما لمهم ومفيد . غير انه ينعدم في بعض الحالات . وعندما ينعدم تواجه الديمقراطية اخطر مشاكلها . وينعدم هذا الفرق في حالتين مخطرتين : حالة حرب خارجية وحالة ثورة داخلية . ان الحكومة مستعدة ان تتساهل مع الفرد وبالتالي مع الاقلية طالما لا يكون سلوك هذا او تلك خطرا على سلامة الدولة او الحكومة . اما في حالات الخطر فتضطر الديمقراطية ان تضحي قيمها الاساسية او بعضها

(١) راجع المقطع « هل هنالك حقوق طبيعية مطلقة ؟ » من بحثنا « سيادة الدستور في لبنان وشرعية قانون الاصلاح » . من هذا الكتاب .

وان تلجأ الى اساليب غير ديمقراطية كاستخدام العنف والقوة لتنفيذ خططها .

قد يقال عن حق هنا ، ودفاعا عن الديمقراطية ، بانها في مثل هذه الحالات انما هي مضطرة لاختيار احد شرين : اما القضاء على نفسها واما تضحية قيمها الاساسية او بعض هذه القيم . نعم ان هذا القول لامر لا يحمل الجدل . **ولكنه امر لا يحمل الجدل ايضا ان نقر بان الديمقراطية تلعب دور غيرالديمقراطية في اي من الحالين** : اي مهما كان اختيارها . ولان نعرف بانها مضطرة على ذلك لا يخفف بتاتا من حدة مشكلتها .

ولا تقتصر مشاكل الديمقراطية في هذا السياق على اضطرارها للاستعارة ـ ايام المحن العصيبة ـ من انظمة تتناقض معها . انما هي حتى في وقت السلم لتقف على ارجل ـ يزعم البعض ـ مستعارة . الديمقراطية تؤمن بقيمة الفرد[1] وبالتالي الجماعة . وهذه القيمة هي اساس جميع الحقوق المقدسة التي سبق وذكرناها . وهي نفسها اساس مبدأ المساواة الذي تبشر به الديمقراطية وتتبجح . ولكن هذه القيمة للفرد التي هي اساس لجميع الحقوق الديمقراطية الاساسية والتي هي بالتالي اساس للديمقراطية نفسها هي ذاتها مستمدة من محاولات انسانية غير سياسية . ان قيمة الفرد واحترامه كفرد على قدم المساواة مع الجميع ـ بأي معنى من معاني المساواة ـ ليس لها اي إسناد في الحقل السياسي[2] . تدعم هذه القيمة محاولات اخلاقية او دينية او اخلاقية دينية معا . فجذور الديمقراطية مغروسة في الدين او على الاقل الاخلاق .

بحد ذاتها هذه الملاحظة السابقة لا تكون انتقادا ضد الديمقراطية السياسية . ان مبدأ الاستعارة ليس بمشين الا للمحاولات التي تدعي الكمال والتام في جهازاتها . والديمقراطية السياسية لا تدعي ذلك . ثم ان العناصر المستعارة لا تتناقض مع ما هو اصيل وليس بمستعار . بالاحرى ينسجم المستعار في هذه الحالة : الايمان بقيمة الفرد الاساسية المقدسة ، مع ما هو غير مستعار : حرية القول والعمل وحق التصويت .

غير ان الملاحظة السالفة وان لم تكن بحد ذاتها مشكلة للديمقراطية السياسية فان فيها ولا شك اصول مشكلة اذا ما ذرت قرونها ـ وقد بدأت تذر ـ تقوض اساس الديمقراطية السياسية تقويضا مريعا . ان هجمات الحركات العلمانية والنسبية على الدين والاخلاق ليست بامر مجهول على المطلعين . وتجاهل خطر هذه الهجمات خطر بحد ذاته .

---

(١) راجع بحثنا « الناس متساوون » بأي معنى ؟ من هذا الكتاب .

(٢) راجع البحث ذاته السالف الذكر المقاطع ٧ و ٨ و ٩ .

اذا اتفق وتوفقت هذه الهجمات هدمت ـ من جملة ما تهدم ـ امتن واقوى ما تقف عليه الديمقراطية السياسية من ركائز . واذا ما تصدع هذا الركن الاساسي للديمقراطية السياسية تصدعت معه او انهارت قيم كثيرة منها واهمها الحرية .

ـ ٨ ـ

وللحرية مع الديمقراطية السياسية موعد آخر لاثارة المتاعب . واذا امنت الديمقراطية حرية الفرد فلا بد لها من تأمين حرية الجماعة التي ينتمي اليها ذلك الفرد . وبالتالي فهي مرغمة بمنطق تعاليمها على احترام وتأمين حرية الاقلية او الاقليات . ولقد سبق وذكرنا نوع الصعوبة التي تثيرها حرية المقاومة للحكم الديمقراطي .

سنحاول هنا معالجة صعوبة ثانية . لقد تنبه فلاسفة الديمقراطية والحرية سابقا الى ان **حرية الفرد لا يمكن الا ان يكون لها حد تقف عنده** . غير ان تحديد هذا الحد وتعيين ميزاته وموضعه ليس بالامر السهل الهين . ان الحل المعروف حتى الان والمنسوب على الارجح الى جون ستيورت مل ـ **هو ان حرية الفرد تنتهي عندما تبدأ حرية غيره**[1] . بكلمة ثانية ان الفرد لحر طالما هو لم يؤذ غيره . ولم يضع ـ على ما اعرف ـ احد من فلاسفة الديمقراطية اي تحديد على هذا المفهوم .

غير ان هذا المفهوم ـ في نظرنا ـ هو غامض[2] وناقص وبالتالي فهو لا يصح ان يكون تحديدا مقبولا او قاعدة تقود سلوك الديمقراطيين المسؤولين . ذلك لانه من المعروف ان ما لا يؤذي شخصا ما قد يؤذي شخصا غيره . ان هذا لصحيح ومعروف في مجتمعات مختلفة كما هو صحيح في مجتمع واحد ، وفي اختبارات كل منا ـ معشر البشر ـ كثير من البينات التي تدعم صحة هذا القول . اننا لنقدر ان نؤكد بان مالا يؤذي شخصا معينا في وقت من الاوقات وفي ظروف معينة قد يؤذيه ويثير غضبه في وقت آخر وفي ظروف مختلفة . اذا كان الامر كذلك ـ وهو لكذلك ـ فان القاعدة التي يضعها فيلسوف الديمقراطية ليست بالفعل قاعدة مرضية كافية . نحن لا ننكر ان لهذه القاعدة بعض المحاسن ، كما اننا لا ننكر امكانية تطبيقها . وفوق هذا فنرى انها في بعض تطبيقاتها تقود

---

(١) جون س تيورت مل . في الحرية .

(٢) نحو توضيح هذا الرأي راجع المقطع ٥ من بحثنا « المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة » من القسم الاول من هذا الكتاب .

الى الاكتفاء والهناء . ان هنالك كثيرا من الناس الذين لا يتأثرون بجميع ما يطرأ لهم وعليهم , لذلك وحيث يسود الانسجام كثيرا ما ينجح تطبيق هذه القاعدة . غير اننا ، بالرغم من ذلك ، لا يمكننا الا ان نشير الى الحالات التي يخفق فيها تطبيقها . وقد كثرت وعظمت قيمة هذه الحالات . لذلك لا يمكن ان تكون هذه القاعدة على ما هي عليه من الغموض قاعدة مقنعة للمسلكية المسؤولة متبعة . فان على فلاسفة الديمقراطية ان يواجهوا هذه الصعوبة . ولعلهم على معالجتها قديرون .

ويتسع نطاق هذه المشكلة حتى يتعدى مشكلة الاقليات التي تكون مدار هذا القسم من بحثنا . ولكنها في نطاق مشكلة الاقلية لابرز واوضح منها في سياق آخر .

وقبل ان نترك موضوع الديمقراطية والاقلية يجدر بنا ان نذكر القارىء بامكانية تستجلبها الى نظرنا مراقبة نتائج الحكم « الديمقراطي » عندنا . ماذا لو اتفق ان صار في بلد ما اقلية ، واتفق ايضا ان كانت هذه الاقلية ليست ممن يعارضون الحكومة فحسب بل على العكس هي التي تحبذ وربما كانت وحدها التي تحبذ مناهج الحكومة ؟ أوليس ذلك قلبا لمفهوم الديمقراطية رأسا على عقب ؟ يعد هذا مسخا للديمقراطية .

- ٩ -

واذا استهجن بعضهم - عن حق - مثل حدوث هذه الامكانية فبالامكان معالجة المشكلة هذه التي تواجهها الديمقراطية من زاوية ثانية . لقد سبق وقلنا نتيجة لقسم من هذا البحث ، بانه ليس من الممكن نظريا وعمليا تمييز الحكم الديمقراطي عن غيره عن طريق الرجوع الى عدد الاشخاص الحاكمين[1] . وكذلك - وهذا أمر لا يحتاج الى بحث - لا يمكن هذا التفريق بالرجوع الى عدد الاشخاص المحكومين - وقلنا ايضا سابقا بأنه اذا ما كان للديمقراطية اي امل بالدفاع عن نفسها كطريقة تختلف اختلافا مهما عن غيرها من طرق الحكم فيجب ان يكون هذا الامل في كيفية ونوعية الحكم او العلاقة بين الحاكمين من جهة والمحكومين من جهة ثانية . واهم مزايا هذه العلاقة - حسب الديمقراطية - هي ان الحكم مدعوم بارادة ورضى الشعب او على الاقل أغلبيته . فهل نقدر ان نزيد هنا ايضا « او اقليته » ويبقى الحكم ديمقراطيا ؟ كلا . . . ولكن هل يمكن ان يحدث هذا ؟ نقول : لقد حدث هذا مرات كثيرة . وفي التاريخ الحديث شواهد على ذلك .

---

(١) راجع بداية المقطع ٤ من هذا البحث .

ومن ناحية ثالثة سبق وقلنا ان الحكم التمثيلي يعني تكليف بعض الشعب بعضا اخر منهم بمسؤولية الحكم . وهذا يعني ان الحكم هو بارادتهم ، فمبدأ التكليف يتضمن مبدأ الرضى والأرادة من جهة المكلفين . وهذا من اهم المبادىء المميزة للحكم الديمقراطي .

-١٠-

غير ان اهمية هذه الميزة الديمقراطية للحكم تضؤل بقدر ما يلابس مفهوم هذه الميزة من حيرة وغموض . ان الاقرار بهذه الميزة للحكم لذو اهمية تذكر اذا ما قورن بعدم الاقرار بها . ولكن المقابلة بين نظامين سياسيين يقران بهذه الميزة لاصعب من صعبة . ذلك لان درجات الرضى تتفاوت بين التحبيذ المندفع المتحمس والصمت الهادىء الرصين . واذا عرفنا ان التعبير عن عدم هذا الرضى اذا ما وجد يكلف غير الراضين كثيرا من المشاق والمتاعب والمال وربما الارواح تبين لنا انه **كثيرا ما يرضى الشعب بالرغم منه** . ان القبول بالواقع لانه ليس باليد حيلة من الامور التي تقتضيها الحكمة العملية . وكثيرا ما يعيش الانسان في حالات يكون هذا الرضوخ ـ رغما عنه ـ للواقع اهم مقوماتها . ولكن ان يصبغ هذا الرضوخ بصبغة الرضى لامر يشوه ويشين . **ويصعب على المراقبين التفريق بين الرضوخ الكلي للواقع السياسي في أمة ما وبين الرضى الايجابي بواقعها السياسي . وهكذا فيصعب التفريق بين الديمقراطية الحقة وبين الديمقراطية المشوهة .**

« لما كان كل امرىء ، كما اثبتنا ، حرا بالطبع ، ولم يكن بوسع اية قوة ارضية ان تسخره لها دون موافقته ، فلنا ان نسأل : **اي ضرب من التصريح عن الموافقة** تلك يصح ان يعتبر كافيا لحمله على الخضوع لقوانين حكومة من الحكومات ؟ ثمة تمييز معروف بين **الموافقة الصريحة والضمنية** ، يمت الى غرضنا الحاضر . لا يشك احد ان موافقة اي امرىء الصريحة لدى التحاقه بأي مجتمع ما تجعله عضوا تاما في ذلك المجتمع خاضعا لحكومة ذلك المجتمع . الا ان المشكلة هي : اي ضرب من **الموافقة يعتبر ضمنيا** والى اي حد تلزم صاحبها ؟ اي : الى اي حد يصح اعتبار امرىء ما موافقا ، وراضخا لسلطة حكومة ما ، حيث لم يعرب عن موافقته صراحة قط ؟ اجيب على ذلك : ان كل رجل يملك **جزءا من الاراضي** الخاضعة لسلطة حكومة **ما او يتمتع به** ، انما يعرب بذلك عن موافقته الضمنية ويكون مرغما على التقيد بقوانين تلك الحكومة ، طول امد ذلك التمتع ، كأي شخص آخر يعيش في ظلها ، سواء اكان ذلك **الملك** ارضا تخصه وتخص جميع ورثائه الى الابد ، ام مسكنا يقطنه اسبوعا واحدا ، ام كان ذلك **مجرد المسير على قارعة الطريق . اذ ان هذه الموافقة تمتد حتى الى وجود المرء داخل**

اراضي تلك الحكومة »[1] .

وهب انه بالامكان التفريق بين هاتين الحالتين فان الديمقراطية من هذه الزاوية لفي خطر دائم ـ خطر الانزلاق من الحالة الواحدة منهما الى الحالة الثانية . وفي هذا الانزلاق ما فيه من معالم التشويه .

فصعوبة التمييز بين حالة الرضى وعدمه : ـ الصعوبة التي يخلقها غموض ورجرجة معنى التعبير « رضى المحكوم » يكون مشكلة نظرية مهمة تحتم على الفكر الديمقراطي معالجتها . وسهولة الانزلاق من حالة الرضى الايجابي الى حالة القناعة السلبية يكون خطرا مسلكيا دائما يتوجب على الديمقراطيين الانتباه الدائم اليه والابتعاد عنه .

وانتبه الديمقراطيون الى ذلك ام لم ينتبهوا يظل التفريق ـ من هذه الناحية ـ بين الديمقراطية وغير الديمقراطية اي الديكتاتورية امرا مشكوكا بنجاحه .

- ١١ -

وما صدق على مفهوم « رضى المحكومين » يصدق على مفهوم « المصلحة العامة » . فاذا صعب التفريق بين الديمقراطية وغير الديمقراطية بالنسبة للاول فالتفريق بينهما صعب ايضا بالنسبة للثاني . **وذلك يعني انه من الصعب التفريق بين الديمقراطية وغير الديمقراطية بالرجوع الى الغاية من الحكم .**

- ١٢ -

واذا صعب التفريق بين الديمقراطية وغيرها من اساليب الحكم بالرجوع الى عدد الحكام او الى عدد المحكومين او الى نوعية وكيفية الحكم ـ او واخيرا ـ الى غاية الحكم فينتج عن ذلك ان الديمقراطية لا تختلف عن غيرها من اساليب الحكم بالنوع . ان الاختلاف ـ اذا كان هنالك اختلاف أساسي بينها وبين غيرها ـ هو اختلاف بوضع النبرة لا بالكيفية .

- ١٣ -

فاهم مشاكل الديمقراطية السياسية هي تحديد مفهوم « ديمقراطية » بحيث ينطبق هذا التحديد على الواقع وبحيث يصبح معه ممكنا ان نفرق بين الديمقراطية وبين غيرها من

---

(١) جون لوك : **المقالة الثانية في الحكم المدني** ، ترجمة ماجد فخري ، المقطع ١١٩ .

طرق الحكم واساليبه . فتحديد الديمقراطية كحكم الشعب للشعب او كحكم الاغلبية غير مقبول عندنا لانه على الصعيد التطبيقي لا يصف الواقع السياسي الاجتماعي ، ولانه - على الصعيد النظري - اما تحديد اعتباطي واما يخفق في التمييز بين الديمقراطية وغيرها من أساليب الحكم التي تدعي - على رغم تناقضها مع الديمقراطية - بانها انما هي حكم الشعب - او على الاقل - اغلبيته . ذلك لان مفهوم « رضى الشعب » او اغلبيته هو من الرجرجة والغموض والتقلقل بدرجة تمنع المراقبين السياسيين وحتى الاشخاص العاملين في السياسة أنفسهم محكومين كانوا ام حاكمين من البت موضوعيا بالحكم على اي من حالات الشعب هي حقا تعبير عن رضى ايجابي عن سياسة الحكومة واي من هذه الحالات هي تعبير عن شيء يختلف اختلافا مهما عن - (ولكنه يمكن ان يظهر بمظهر) **الرضى الايجابي : نعني الرضوخ للواقع بالرغم من عدم الرضى عنه .**

- ١٤ -

واخفاق الديمقراطيين في وضعهم حدودا معينة لحدود الحرية الفردية وبالتالي حقوق الاقلية ، حدودا غير اعتباطية ، يساعد على اخفاق الديمقراطية في تمييز نفسها عن غيرها من طرق الحكم .

- ١٥ -

ثم ان الديمقراطية السياسية طالما هي تستند في تعاليمها بخصوص قدسية حقوق الفرد وقيمته المطلقة الى الدين والاخلاق فهي في خطر دائم طالما هذان الحقلان الانسانيان في خطر . وهنا تظهر علاقة الهجمات العلمانية والنسبية بالسياسة . فاذا ظفرت هذه النظريات التي تدعي استعمالها الطريقة العلمية في النهاية تركت الديمقراطية السياسية بدون جذور وبدون أسس . عندئذ تضطر الديمقراطية السياسية اما ان تمد جذورها بتربة تمدها العلمانية بحرارتها وتسقيها النسبية بمائها واما ان تموت - هذا اذا اخفق الفكر الديمقراطي في دفاعه عن المطلقات . وربما كانت هذه القضية أقسى تحد تجابهه عبقرية القرن العشرين السياسية .

- ١٦ -

وقد كثر حديثنا الكلام عن تحدّي « العصرنة » - هذا مع العلم ان السؤال : ما هي بالتحديد عناصر هذا التحدي لم يعالج بتأن ودقّة . ولسنا نحن الآن بهذا الوارد .

غير اننا يهمنا ، والشيء بالشيء يذكر ، ان نؤكد على ان تعريف « تحدّي العصرنة » ـ مهما تعددت عناصره وتشعبت جذوره وتشابكت مشاكله ، ينبغي ان يتضمن الاشارة الى الخطر الذي توجهُهُ الديمقراطية ، وبالتالي السياسة ـ الخطر الذي يذر قرنيْه عبر النسبيَّة والعلمانية .

وعبر السياسية يهدد الحضارة والتراث .

- ١٧ -

وعبر هذا الاستشراف تطل الديمقراطية بنا ، او بالاحرى نحن بها ، على قضية حضارية هامة ذات ابعاد متعددة . تساعدنا على التعبير عن هذه الابعاد علاقتها بالقضايا التالية : الانسان الجديد ، بين الحديث المعاصر من حضارتنا والتقليدي الكلاسيكي ، الصراع بين العلم والدين ، والمعرفة الموثوقة .

نركز على الاخيرة : المعرفة الموثوقة لانها محور ما نبغي التعبير عنه . كانت فلسفة المعرفة والعلم تتناغم والدين في الاعتقاد ان الانسان يقدر ، بطريقة او بأخرى ، على الحصول على المعرفة الموثوقة المؤتمنة التي لا تسمح للعاقل باثارة مطلق شك حولها او تساؤل .

كانت الرياضيات وقتها هي المثال الامثل لجميع العلوم . وحتى الله ، في مذهب غروتياس في معرض بحثه في القانون الطبيعي ، ما كان ليقدر على تغيير الخير الى شر بالضبط كما انه لا يقدر ان يجعل ٢ + ٢ لا تساوي اربعة (٤) .

هذه هي المعرفة الحقة . وهي ثابتة لا تتغير . وحتى الله لا يقدر على تحويرها او تعديلها .

وكان المطلب : الحصول على المعرفة الأكيدة من صفات الانسان العاقل . والحكمة تقضي ، لدى الحكماء في ظل هذا الجو من التفكير ، ان لا يقدموا على عمل من الاعمال المهمّة على الاقل ـ ما لم يتأكدوا مئة في المئة ، ان نتائجه مضمونة : الحصول على المعرفة الاكيدة بالنسبة لهذه النتائج كان مطلبا معقولا جداً .

وبفضل الاكتشافات المستحدثة في فلسفة العلم تبين ان العلم نوعان على الاقل :

التعريفي ، كالرياضيات والمنطق ، والتجريبي كالـكيمياء والفيزياء . في الاول صحـة المعادلات تستند في نهاية المطاف الى تعاريف النظام المدروس الاوليّة . وهنا يمكنـك ان تحصل على نتائج موثوقة . اما في الثاني فهذا امر غير ممكن . وذلك لان صحة النظريات ههنا تستند في نهاية المطاف الى معطيات او بينات يفتش عنها في عالم مستقل عن ارادتنا . ولما كانت هذه البينات ـ وخصوصا منها تلك التي تكون في متناول بحثنا ـ محدودة ، يظل هنالك احتمال بظهور بينة من النوع الذي لو محص ودقق فيه يضطر الباحث على مراجعة النظرية وتعديلها ـ اذا كان منفتحا ومتجردا ليأخذ بعين الاعتبار هذه البينـة الجـديدة المكتشفة حديثا . ومن هنا لا يمكن الباحث في اية مرحلة من مراحل بحثه ان يقف ليؤكد صحة نظريته النهائية . ذلك لان النظرية المدروسة ، وبقطع النظر عن كثرة البينات التي تدعمها ، تبقى عرضة للمراجعة واعادة النظر بناء على ظهور بينة معادية لها .

وهكذا يكون مطلب المعرفة الموثوقة هنا مطلبا غير مشروع علميا .

والسياسة كالاجتماع من هذا النوع من العلم : « العلم الذي لا يصح فيه القول بالمعرفة الاكيدة الموثوقة بصحة النظريات .

اصبح على الانسان المعاصر ، في ظل مبادىء فلسفة العلم الحديثة ، ان يتصرف في جميع اهتماماته الحياتية ذات الاهمية المصيرية على اساس الاحتمال الـذي توفـره البينـات العلمية والمعطيات الاجتماعية والسياسة .

وهذه من جملة الصفات ، وربما اهمها ، التي نلجأ اليها في معرض تمييزنـا بـين الانسان الجديد والانسان التقليدي او الرجعي ـ بالمعنى العلمي لا السياسي .

فهل يقدر الانسان ان يتحمل مسؤولية المغامرة : ان يعمل ويتصرف حتى ولو لم يتملك « المعرفة النهائية » « المؤكدة » لما يقوم به من اعمال وتصرفات ؟

قد يماطل ، ولكن الى حين . وقد يتمهل ، ولكن لا الى ما لا نهاية . عليه ان يعمل او ان يموت على صقيع الانتظار . واحيانا عليه ان يأخذ مواقف حاسمة . وحتى الانتظار ليس بنافع ـ اذ لو توفرت بينات جديدة بسببه ، وبقطع النظر عن عدد هذه البينات ، تبقى الاسباب الملمح اليها سابقا غير كافية لحصوله على المعرفة « النهائية المؤكدة » .

فعليه ان يعمل اذن ، عاجلا ام آجلا ، وبدونها .

فهل يعقل الا يكون هذا الامر مصدر قلق للانسان المعاصر ؟

وما هي الطرق ، والسؤال عن افضلها مضمون في هذا السؤال ، التي ينبغي ان يلجأ اليها الانسان المعاصر لمحاربة قلقه هذا ؟

يستحق هذا السؤال معالجة مفصلة مسؤولة . وليس هذا مكانها المناسب . نستعرض ، بالذكر المختصر ، ثلاث طرق تستلفت انتباهنا عفويا ومباشرة :

الاول ، هو الرجوع الى الدين ، في مرحلة او في اخرى من مراحل تطوره .
الثاني : هو اللجوء الى الايديولوجيا ،
والثالث : هو اعتناق الالتزامية .



الرأي العام: أوهم هو أم واقع؟

« الرأي العام العالمي خرافة »

الدكتور هانس مورغنتو

تقديـــم :

للاستاذ الاميركي المعروف هانس مورغنتو رأي في « الرأي العام العالمي » لا يضيرنا ان نتعرض له بالتحليل والتقييم . قصدنا في هذا البحث ان نغربل الغث من السمين في مقال[1] هذا الاستاذ الذي ما زال يؤثر في توجيه التفكير السياسي الاميركي تأثيرا يذكر . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، وهذا الاهم في رأينا ، ان المعضلات التي يتعرض لها هذا المفكر مباشرة ام بطريقة غير مباشرة في مقاله المختار هي من المعضلات التي لا يمكن الا ان يتعرض لها اي بحث علمي مسؤول في الرأي العام . وهذا على ما اعتقد من غايات هذا المؤتمر[2] .

- وينقسم بحثنا هذا ، كما سنرى ، الى ستة اجزاء .

الأول ، استعراضي تطغى عليه صفة حب الاستطلاع .

منطلقا من السؤال : هل الرأي العام العالمي خرافة ؟ يرى ، كما يرى مورغنتو ، ان يعتمد مقياسا للتفريق بين الوهمي واللاوهمي ، وان يربط هذا المقياس ومفهوم اللاوهمي معا بالاختباريات الملموسة والمحسوسة بشكل او باخر ، وان يقابل بين الرأي العام العالمي والرأي العام القومي بغية توضيح الرأي المدروس والحكم المتعلق بوهميته .

---

(1) « Is Public Opinion A Myth.?» The New York Time Magazine, March 25 1962.

(٢) المؤتمر الدولي الثالث للجمعية اللبنانية للعلوم السياسية (تشرين الثاني ١٩٦٢) .

أما هذا الحكم ، حسب مورغنتو ، فهو مغرق في نفيه لحقيقة الرأي العام العالمي : هو وهم وسيظل وهما ما دام عالمنا يقوم على اساس الحكومات القومية .

والثاني يستعرض اراء تاريخية لمشاهير السياسيين والمفكرين في السياسة . وجميع هذه الاراء تعاكس رأي مورغنتو . غير ان الغاية من هذا الاستغراض ليست فحسب ان تظهر هذه المعاكسة -ومورغنتو جد عليم بها - بل ان تضع موقف مورغنتو السلبي من الرأي العام العالمي تجاه مسؤولياته . والبعض من هذه المسؤوليات يعالجه مورغنتو نفسه فيكون مجموعة الاسانيد المباشرة التي تدعم حكمه . وينتهي هذا الجزء بالتلميح الى بعض مضامين هذا الموقف - المضامين التي يجهلها مورغنتو او يتجاهلها .

ويتعرض الجزء الثالث من هذا البحث الى ركيزة من ركائز المدرسة الواقعية في السياسة ، المدرسة التي يعالج مورغنتو هذا الموضوع من زاويتها . وهذه الركيزة هي مفهوم المصلحة تعبر عنها قوة قادرة على تحقيقها . وفيما يتعلق بالرأي العام المصلحة القومية هي ما يهم الباحث . وهذه المصلحة التي يعبر عنها الرأي العام القومي تفعل كالسحر في رأيه في الرأي العام العالمي وتؤثر فيه الى حد انها تقضي عليه قضاء تاما .

اما الجزء الرابع فهو تطبيق للمقياس الذي يعتمده مورغنتو نفسه للتفريق بين الوهمي واللاوهمي - الا وهو الاختبارية . ويتفق ان تكون الاختبارية ركيزة اخرى ، وربما كانت الركيزة الاخرى الوحيدة التي تقوم عليها - مع المصلحة ، الواقعية السياسية . ونرى في هذا الجزء ان مورغنتو لا يقدر ان يكون أمينا لمقياسه هذا وللمدرسة الواقعية معا وان يحتفظ برأيه السلبي بالرأي العام العالمي . وربما كان هذا هو السبب في تأرجحه بين السلبية والايجابية في مقاله المذكور . وان المأزق هذا الذي يضع مورغنتو نفسه فيه ليس بالمأزق الذي يمكنه ان يتخلص منه بمجرد تقرير مختار بسيط . ان لهذا التقرير مضامين هدامة لموقف مورغنتو من المقياس المعتمد للتفريف بين الوهمي واللاوهمي ومن المدرسة الواقعية معا . وهكذا فهذا الجزء من البحث هو نقدي قاس . ونقده يتطرق الى امور منهجية كما يتناول مبادىء فكرية . وربما كان هذا هو السبب المفسر لمدى قساوته .

ونرجع في الجزء الخامس من هذا البحث الى استشارة مورغنتو في الشروط الاساسية التي يمكن ان تجعل من الرأي العام قوة فعالة . ونرى ان لآراء مورغنتو في هذا الامر - على قلتها - اهمية تذكر .

وننتهي في الجزء السادس بربط جميع اجزاء البحث بعضها ببعض بقدر ما يمكن ان يكون ربط بينها ، وبربط النتائج التي نتوصل اليها بالجو السياسي الحاضر من جهة وبالمقابلة بين هذا الجو الفكري وسابقيه من جهة ثانية . وربما كان الادعى الى التفكير مما

توصلنا اليه من نتائج هو الشعور بان التفريق بين الوهمي واللا وهمي ، بالمعنى الضيق المدروس في هذا البحث ، هو من بقايا تقليد قديم في عاداتنا الفكرية - تقليد اندثرت ، او كادت ، اكثر مبرراته العلمية ، ومن اشد العوامل فعالية في هذا الاندثار هو العلم الحديث . وان لم تظهر للجميع حتى الان جميع مضامين تطورات هذا العلم ، ومن مظاهر هذا التعامي اثارة اسئلة مثل السؤال الذي انطلق هذا البحث من تعريضه لمحك النقد. وذلك لان هنالك فجوة ثقافية بين ماضينا وحاضرنا ، فيما يتعلق ببعض مقوماتهما ومعتقداتهما وعادات العقل والتفكير فيهما .

وهكذا نرانا قد عثرنا على بعض الصفات التي لا نستغني عن ذكرها عندما تواجهنا مسؤولية تعيين الصفات التي تجلو جوهر الانسان الحديث - وهي مسؤولية تواجهنا باستمرار وباصرار .

— I —

يثير موضوع المقال سؤالا عنيفا ولكنه ملحاح وضروري : هل الرأي العام العالمي خرافة ؟

« ما هو هذا الشيء المسمى بالرأي العام العالمي ، الذي لم يره احد ولم يسمعه احد ؟ والذي له طريقته في التأثير احيانا على السفراء والجيوش بالرغم من انه ليس له لا سفراء ولاجيوش ؟ أهو مجرد وهم ، اي ، من مخاليق المخيلات الخصبة للحكومات المغرقة في الخوف ام هو واقع اختباري ، اي ، شيء له قوة حقيقية فيجدر بالحكومات ان تحسب له حسابا »[1] .

وفي معرض جوابه على هذا السؤال الذي هو في الواقع عدة اسئلة يتأرجح الاستاذ مورغنتو تأرجحا يثير التعجب ، وربما الشفقة احيانا ، بين السلبية والايجابية .

« اذا كان هذا هو المعنى الذي يعزى » للرأي العام العالمي[2] (أي اذا فهمنا بالرأي العام العالمي ما نفهم بالرأي العام القومي) . اصبح من الامان بمكان ان نقول : « لا يوجد رأي عام عالمي » .

ويغرق الاستاذ في سلبيته حيث يقول :

« وهكذا نرى ان المقابلة بين الصفات السيكولوجية التي يشترك فيها جميع الناس والتمنيات الابتدائية التي يهدهدون من جهة ، وافتقارهم الى تجارب حياتية مشتركة

---

(١) المرجع المذكور ص ٢٣ .

(٢) المرجع المذكور ص ١٢٦ .

ومعتقدات ادبية شاملة من جهة اخرى ، لا بد من ان تزودنا بالبينة على عدم وجود الرأي العام العالمي . انها بالاحرى تبين :

« ان الرأي العام العالمي هو شيء غير ممكن تحقيقه في اطار التركيب الـذي تعرفـه الانسانية في عصرنا هذا[1] » التركيب الذي يدور على محور القوميات .

فالرأي العام العالمي اذن ، ليس مفقودا فحسب بل هو غير ممكن ان يوجد في عالم تقسمه القوميات ، هكذا يزعم مورغنتو . ويعبر عن هذا الزعم بجرأة وصراحة . ولكنه لا يتجرأ ان يعلن مضمون هذا الزعم : القول بان الرأي العام العالمي هو مجرد وهم . فهو هكذا من مخاليق مخيلات الحكومات المغرقة في الخـوف ، فيجدر بنـا ان لا نحسـب له حسابا . وامتناع مورغنتو عن هذا التصريح يثير شكوكنا . فهل لهذا الامتنـاع ما يبـرره علميا ؟ ام انه نتيجة لافتقار الى الجرأة الادبيةعند المفكر ؟ ام هو ، تعبـير عن خلـط في المقاييس والمفاهيم ؟ ام هو اخيرا ، ملازم لقصر الباع في تطبيق هذه المقاييس تطبيقا واعيا منسجما ؟

ربما لن نتمكن في سياق هذا البحث من ان نجيب على جميع هذه الاسئلة بشكل قاطع . ولكننا بانتهائه سنكون فكرة عامة واحساسا ليس بكلي الغموض عن الاتجاه الذي يكمن ناحيته الجواب او الاجوبة الاقرب الى الصواب .

II

ويعرف مورغنتو انه يذهب في نفيه لحقيقة الرأي العـام العالمي مذهبا يتنافى مع تقليد عريق في الفكر السياسي[2] . على الاخص يهدم هذا التفكير احدى الركائز الاساسية للديمقراطية الاميركية . فهو يفتتح مقاله المشار اليه بمقتبسات تاريخية في الرأي العام لرجالات السياسة ، فمن خطاب الرئيس الاميركي المرحوم كندي في الجمعية العامة للامم المتحدة يستعير ما حرفيته :

---

(١) المرجع المذكور ص ١٢٧ .

(٢) في الواقع يتنافى هذا الموقف مع موقف سابق لمورغنتو نفسه حيث يُعطي الرأي العام الاميركي فاعلية تذكر في تسيير وتوجيه السياسة الدولية للولايات المتحدة وبالتالي تقدم وتؤخر في بقاء او فناء المدنية الغربية .

a H. Morgenthau — «Conduct of American Foreign Policy» *Parlementary Affairs*, Vol. III 1949 — pp. 1 — 16.

b. H. Morgenthau and K. Thompson — *Principles and Problems of International Politics*, N.Y.1950—pp. 163, 171 and 173.

« لقد نشأت في عصرنا هذا قوة ثالثة تقف حيالها الحكومات ، على ما يظهر ، بخشوع ورهبة . انها الرأي العام العالمي[1] .

وينقل عن ديتوكيفيل المفكر الفرنسي المشهور الذي كتب بحساسية وعمق نظر في الديمقراطية الاميركية قولته :

« ان الرأي العام هو السلطة الاقوى في اميركا » . انه لنوع من انواع الدين[2] .

وفي وثيقة اعلان الاستقلال يقرأ اعتراف[3] اباء الجمهورية باحترامهم للرأي العام الانساني ـ الاعتراف الذي حدا بهم الى شرح الاسباب التي دفعتهم الى الانفصال عن المملكة المتحدة .

ويتذكر قول ودرو ولسون في مؤتمر باريس للسلام في ٢٥ كانون الثاني ١٩١٩ :

« انه لا يكفي ان نرضي الحكومات ، بل من الضروري ان نحاول ارضاء الرأي العام الانساني » . ويردد قول وزير الدولة كورديل هل قبل الكارثة العالمية الثانية ببضعة شهور :

« الرأي العام ، القوة الاكثر فعالية في تحقيق السلام ، يتزايد مع الايام في جميع انحاء العالم »[4] ،

ويشير اخيرا الى رأي نشرته النيويورك تايمز بتاريخ ١٥ تشرين الثاني سنة ١٩٤٧ تقول :

« تمكنت الجمعية العمومية للامم المتحدة من تحريك الرأي العام العالمي الذي ، يقرر ، في اخر البحث ، ميزان القوى الدولي »[5] .

غايتنا من عرض هذه الاراء في الرأي العام العالمي ، ذات شقين : الاول هو التنويه بأن مورغنتو يعارض رأيا شائعا في الرأي العام وهو يعرف ذلك ،

والثاني ، هو اللجوء الى هذه « الشهادات » في احتكامنا ضد مورغنتو امام محكمة عدل العقل في قضية الرأي العام .

اذا كان لهذه الشهادات من مغزى ـ اذا صدقت طبعا ـ فان مغزاها يحمل بين تلافيفه التنكر لتهمة مورغنتو بأن الرأي العام العالمي هو مجرد وهم .

---

(١) المرجع المذكور ص ٢٣ .

(٢) المرجع المذكور ص ٢٣ .

(٣) المرجع المذكور ص ٢٣ . وبالرغم من ان هذا المقتبس يشير الى الرأي العام الاميركي القومي فليس من الصعب توسيع احداثه ليشمل الرأي العام العالمي . ومن لم يرض عن هذا التوسيع فليحذف هذا المقتبس حذفا تاما .

(٤) المرجع المذكور ص ٢٣ .

(٥) المرجع ذاته ص ٢٣ .

مخرج مورغنتو الوحيد من هذا المأزق هو ان يتهم هذه الشهادات بالكذب . طبعا لا ينحدر مورغنتو الى مستوى استعمال هذه الكلمة النابية ـ يمنعه من ذلك ادب المجاملة و «الاتيكات» المتبعة في البحوث العلمية . فقد يقول مثلا ان الشاهدين المذكورين « موهومين » بشهاداتهم ، وهو فعلا يقول ذلك ضمنيا وتلميحا . وقد يقول ايضا ان « الرأي العام » المقصود ليس بذي فاعلية تذكر ـ تنحدر قوة تأثيره الى مستوى الصفر او ما يجاوره ـ ولذلك فالافضل اهماله . وعلى ما لهذه الاساليب في التعبير عن الفكرة من حسنات سيكولوجية مجاملية تظل الحقيقة الكامنة وراءها واحدة ـ اي الخلط بين المبادىء المنهجية للبحث الرصين او التخلص من شهادة حق تدينه محاملها .

هذا فيما يتعلق بالشق الثاني والسلبي من غايتنا المومى اليها . اما ما يتعلق بالشق الاول فهو الاهم لانه يوجهنا توجيها ايجابيا في مبحثنا هذا .

قلنا ان الجواب السلبي للسؤال الاساسي الذي يعالجه المقال المختار يتناقض مع « رأي عام » في الامر . وتمتد جذور هذا « الرأي العام » في حوادث التاريخ الاميركي الى زمن بعيد . والاستاذ المعارض يعرف ذلك تمام المعرفة . فمعارضته اذن للرأي الشائع هي معارضة واعية مقصودة . فيجدر بنا ان نسأل ما هي اسباب هذه المعارضة ؟ ان الجواب الوافي على هذا السؤال لا بد ان يأخذنا في معارج وملتويات قد تكون ، بالرغم من فائدتها ، غير ضرورية لبحثنا في الرأي العام . نقتصر اذن على الاسانيد التي يعتمدها مورغنتو نفسه في المقال المتخذ مع ما يتعلق بها مباشرة من مبادىء المدرسة التي ينتمي اليها في السياسة : نعني الواقعية السياسية .

III

وأول مبدأ لهذه المدرسة هو الاخذ بالمصلحة القومية تعبر عنها القوة . ففي السياسة الدولية ، حسب مورغنتو ، المقولة الاولى والاهم هي القوة التي تنشأ عن هذه المصلحة والتي تحميها . ومن الطبيعي ان يكون هنالك رأي عام قومي مقابل هذه المصلحة ، وهذه القوة . فالرأي العام القومي عنده هو واقع اختباري . ولما كان الرأي العام القومي يلون جميع القضايا العالمية بصفته المنظار الذي لا يستغنى عنه ، في محاولة التعرف الى قضايا العالم ، ولما كان هذا الرأي العام القومي يؤثر في كيفية معالجة هذه القضايا العالمية ، كان من الطبيعي ان ينتج عن ذلك ضعف الرأي العام العالمي[1] . وبقدر ما يضعف هذا الرأي

(١) المرجع ذاته ص ١٢٧ .

العام العالمي يوهم بالوهمية .

ويظهر رأي مورغنتو هذا في معالجته لقضية الحرب . فجميع الناس يكرهون الحرب . ولكن كرههم هذا يبقى على المستوى النظري المجرد . ولذلك فهو عديم الفاعلية . جابه العالم بقضية الحرب في بلد معين وفي وقت معين وادرس ردات الفعل وعلاقاتها بالرأي العام العالمي . خذ مثلا ، حرب كوريا ، فترى ان المصلحة القومية متلبسة الرأي العام القومي قد كسرت الرأي العام العالمي الى آراء متعددة ومختلفة تماما كما يكسر المنشور البلوري الضوء الابيض الوانا متعددة ومختلفة كالوردي والبرتقالي والاصفر والاحمر . وتنقسم هذه الاراء القومية ، تجاه الحرب المعنية ، فرقا تتراوح بين المتحمس لها حتى الموت ، والمحايد المتفرج عليها ، والمتحمس ضدها . في هذا السياق ينقلب معنى « مهدد للسلم » مرادفا « لمهدد لمصلحتنا القومية » . وهكذا فاننا نقدر ، يقول مورغنتو ، ان نشير لا الى رأي عام عالمي ، بل :

« الى عدد من الاراء القومية العامة بعضها مع سياسة معينة وبعضها ضد هذه السياسة[1] .

وهكذا وحسب مورغنتو ، تنعدم فعالية الرأي العام العالمي في بحر من الوهمية بينما تتجمع الاراء القومية قوى وطاقات تهدد السلام العالمي وتقض مضجع السياسيين .

هب ان تحليل مورغنتو للوضع العالمي تجاه حرب كوريا كان صحيحا مئة بالمئة ، فهل ينفي هذا وجود الرأي العام العالمي ، وهذا ، على رأي مورغنتو نفسه ، هو ذلك العامل المتغير[2] . ولتغيره هذا خبوات ونزوات ، وغفوات ويقظات ؟

ان المصلحة القومية ذاتها وخصوصا في سياق الحرب النووية المدمرة اصبحت جزءا لا يتجزأ من مصلحة العالم العامة . ان هذا من جملة المغازي للمبدأ القائل « السلم لا يتجزأ » .

وما ان تتحسس الدولة القومية عدم كفايتها لذاتها ـ وقد اصبحت هذه الامثولة معروفة تماما عند بعض الدول ـ حتى تفتش عن تسويات بين القوميات والدولية . وهذا لا شك خطوة تقدمية في مسيرة العالم وتحقيق رأي عام عالمي .

---

(١) المرجع ذاته ص ١٢٧ .

(٢) راجع المقتبس الذي يشير الى عبر السياسة الاميركية في المقطع IV من هذه الدراسة .

فالفصل التام بين الرأي العام العالمي والرأي العام القومي كأنهما من نوعين مختلفين هو خطأ فادح !

IV

ومن المبادىء الأساسية للواقعية السياسية اعتناقها للاختبارية . كيف نفرق بين الوهمي والواقعي ؟ تجيب احدى مدارس الاختبارية اي الاختبارية المتطرفة على هذا السؤال بقولها :الواقعي هو ما تقدر ان تختبره اي ما تقدر ان تلمسه او تراه او . . . . ولهذا يبدأ مورغنتو بحثه بقوله :

« ما هو هذا الشيء المسمى بالرأي العام العالمي الذي لم يره احد ولم يسمعه احد ولم يلمسه احد[1]» .

ولما كان الرأي العام العالمي « غير مرئي ، وغير ملموس ، وغير قابل للوزن[2] » كان استنتاج مورغنتو انه مجرد وهم .

ولكن اذا طبق الاستاذ مورغنتو المقياس ذاته على الرأي العام القومي لخرج من عملية هذا التطبيق بنتيجة مشابهة . لو فعل ذلك ، اي لو حاول ان يكون منسجما مع نفسه ، لاضطر الى القول بأن الرأي العام القومي هو كذلك مجرد وهم . غير ان مورغنتو لم يتجرأ على هذه العملية الجراحية التي تدعوه الى قطع احدى رجلي واقعيته السياسية .

ولكن هل من الضروري ان يتقيد الاختباري بالمبدأ الضيق لهذه المدرسة ؟ حتى العلوم الطبيعية رأت انه من الافضل تعدي حدود هذا المبدأ الضيقة الى آفاق ارحب واوسع . فأقرت بواقعية كل شيء يحدث نتائج ملموسة وردات فعل تخضع للاختبار . بالنسبة لهذا المبدأ ليس من الضروري كما هي الحال بالنسبة للمبدأ الاضيق ان نكون قادرين على الاختبار المباشر للشيء المدروس . يكفينا ان نتحقق من نتائجه او نتائج نتائجه .

في الواقع ان مارغنتو نفسه يقبل بواقعية الرأي العام القومي لانه يجتاز امتحان هذا المقياس الاسمح . هذا ما يقودنا اليه تمحيص اسانيده . وبالنسبة لهذا المقياس ذاته يصبح

---

(٢) راجع المقتبس الوارد في بداية الجزء الاول من هذا البحث .

(٣) المرجع المذكور سابقا ص ٢٣ .

الرأي العام العالمي - رضي مارغنتو ام ابى - واقعا لايصح انكاره[1] .

وبالفعل فهو كثيرا ما يتكلم بطريقة توحي اقراره بواقعية هذا الرأي العام العالمي عبر مفاعيله ونتائج هذه المفاعيل[2] . ومن هذه الزاوية يصبح للرأي العام العالمي حتى حسب مورغنتو طريقته في التأثير على السفراء والجيوش[3] .

ومن هنا تنشأ فكرة اتهامنا مورغنتو بالتردد والتأرجح بين السلبية والايجابية في جوابه على السؤال المتعلق بوهمية الرأي العام العالمي .

واذا خشي مورغنتو ان يقوده اقراره بواقعية الرأي العام العالمي الى اعتباره مشابها للرأي العام القومي بمقوماته وتأثيراته فهذه الخشية سهل تبريرها نفسانيا على الاقل . ولكن عواقبها لا مبرر لها . ولكي نتخلص من هذه العواقب اللامبررة ، يمكن ان نميز بين الرأيين العامين المذكورين بالنسبة لتنظيمهما في عالم كعالمنا . وانه لواضح ان هنالك فوارق متعددة بينهما بالنسبة لهذا المقياس . فللرأي العام القومي مؤسسات ومنظمات تعمل على خلقه وتكييفه وتطويره وزيادة مفعوله ، وكذلك للرأي العام العالمي . غير ان الفارق الاهم بين منظمات هذا ومنظمات ذاك هو وجود الدولة . فهي في عداد المنظمات التي تتعلق بالرأي العام القومي . هي بالاحرى منبع هذه المنظمات وعلى رأسها . فترعاها رعاية الام لاطفالها . اما بالنسبة للمنظمات المتعلقة بالرأي العام العالمي فالدولة اما مفقودة تماما واما تتمتع بصفة هي - في الامم المتحدة - اشبه بظل الدولة منها بالدولة الحقيقية .

وهكذا يكون الرأي العام العالمي والرأي العام القومي من نوع واحد : امكانية سياسية تجابهنا واقعيتها بمفاعيلها ومفاعيل مفاعيلها ، ولكن ، ولاسباب تاريخية واجتماعية متعددة ، اختلف تنظيم احدهما عن تنظيم الاخر فاختلفا بالنسبة لمدى تأثيرهما في التاريخ ولقوة توجيههما لمسيرة الانسانية .

---

(١) وان شئت فسمه وهما . ذلك لان التمييز بين الوهمي والواقعي - في سياق الاختبارية السمحاء - هو تمييز لا يحمل بين ثنياته ما حمله التمييز التقليدي من مضامين مجحفة بحق الوهم .

(٢) مثلا ينهي مورغنتو مقاله المذكور ببعض عبر تتعلق بالسياسة الخارجية الاميركية . من هذه العبر اعتبار الرأي العام العالمي عنصرا واحدا من عدة عناصر تداخل تكوين السياسة الخارجية . ومنها اعتبار الرأي العام العالمي شيئا متغيرا يتأثر ويؤثر بأمور اخرى كالقيادة مثلا .

(٣) راجع المقتبس في بداية الجزء الاول I من هذا البحث .

V

وعندما نتعرض الى امكانية التنظيم الذي يساعد على ايجاد الرأي العام ـ عالميا كان ام قوميا ـ وبالتالي على زيادة فعاليته ، تطالعنا في مقالنا المختار بعض الخواطر المفيدة .

« فمن متطلبات النجاح في هذا التنظيم الانسجام والتماسك في المجتمع[1] . ولا بد ان يعبر المجتمع عن تماسكه وانسجامه بطرق تخضع للتحقيق .

« فهو يتفاعل مع غيره من المجتمعات ويتصرف بانتظام وانسجام في ضوء مصالح متشركة وقيم مشتركة»[2] .

نقدر ان نضع هذا المبدأ بشكل اشمل وأعم بقولنا ان الاختبارات الحياتية في ضوء قيم مشتركة وخدمة لمصالح مشتركة هي من ابرز المتطلبات لخلق رأي عام واحد منتظم .

ولا شك بان الناس جميعهم يشتركون بصفات نفسانية لا يمكن اختزالها او الاستغناء عنها . وهذه من ابرز المتطلبات لخلق رأي عام واحد منتظم .

ومنها حسب مورغنتو ، محبة الحياة والحرية[3] .

فاذا اردنا خلق رأي عام ـ عالمي ام قومي ـ توجب علينا ان نسهل تفاعل هذه السيكولوجيات الطبيعية في الانسان بطرائق تضمن استجابة اصحابها للمشاكل الانسانية استجابة موحدة .

وليس هذا بالامر الهين خصوصا عندما نعرف ان بعض هذه السيكولوجيات على الاقل ـ مثل حب السيطرة ـ يخلق عندما « يطلق له العنان نتائج تتناقض وتوحيد الاستجابة للتحديات في المجتمع الواحد » . ان حب السيطرة هو مصدر التصادم والصراع بين الافراد والجماعات .

اذا عنى هذا التنبيه شيئا فانه يعني ان تحقيق المخطط الذي يبغي انشاء رأي عام موحد هو غاية في الصعوبة . ولكنه ليس بمستحيل . وقد برهن الانسان ـ في تحقيقه للرأي

---

(١) المرجع المذكور سابقا ص ١٢٦ .

(٢) المرجع ذاته .

(٣) ان تقديم الحرية على حب السيطرة في هذا المقال لمورغنتو لاشارة ـ اذا لم تكن عابرة ، ونقدر انها ليست بعابرة ـ الى نوع من التعديل في موقفه من القيم وعلاقتها بمفهوم القوة في السياسة راجع لذلك **الواقعية السياسية** للمؤلف .

العام القومي ، عندما يتحقق هذا ـ مقدرتـه على النجـاح في هذه التسـويات . هذا هو مقياس عبقريته السياسية .

ويزيد في الطين بلة ان ظروف فئات من الانسانية تختلف عن ظروف فئات اخرى بشكل يجعل التجارب الحياتية في هذه الفئات تختلف بعض الشيء . فيضعف ، بسبب هذا الاختلاف ، الرأي العام .

ومن العناصر التي تسهم في عملية هذه التفرقة هي المعتقدات الفلسفية والمذاهب الدينية ، واذا شئت قلت الايديولوجية . فالسياق الطبيعي والسياق الفكري هما معا من المؤثرات في خلق الرأي العام . وعندما يختلف احدهما عند مجتمع عنه عند غيره يضعف الرأي العام المشترك بين هذين المجتمعين . وهل نحن بحاجة الى تبيان الفـوارق التـي تتعرض لها الاحكام الاخلاقية والقيـم السياسية ومفاهيم العدالة بين الناس ؟

وهب ان الانسانية جميعها اعتنقت مبدأ ما : كراهية الحرب مثلا ، فهـل تضمـن وحدة هذا المبدأ وحدة الرأي العام ؟ كلا . والسبب في ذلك اختلاف المصالـح ، فردية كانـت ام قومية ام عالمية ، واختـلاف الايديولـوجيات ، واختـلاف التجربـة الحياتية . ويساعد هذه الاختلافات على اضعاف الرأي العام العالمي عدم وجود المؤسسات الاجتماعية التي تخفف من تأثيرات هذه الاختلافات والفوارق .

بالاحرى قد تبين لنا العكس ، خصوصا في معالجتنا للرأي العام القومي وتأثيره على الرأي العام العالمي . اذا صح تشخيص مورغنتو ـ وهو وان تطرف بعض الشيء ليتضمن الكثير مما هو صحيح ـ انتهى الى ان عالمنا الخلقي الحالي وقد تقاسمته القوميات المتعددة ، يفتقر الى رأي عام عالمي فعال وسيظل مفتقرا له ما دامت تتقاسمه هذه القوميات .

هذا يعني ان القوميات تقف حجر عثرة في طريق تحقيق رأي عام عالمي ، فهل من الواقعية بشيء ان يحلم السياسيون بتسوية مقبولة بين الرأي العام العالمي والقومية ؟ وهذه من المهمات الاولية التي تجابه الامم المتحدة .

في رأينـا ان هذه التسـوية ستفـرض ، الى حد ما ، فرضـا على انســان القـــرن العشرين . ولم تتخاذل عبقريته السياسية في استجابتها لهذا التحدي . ولن يسعهـا ان تخفق ، لان اخفاقها هذا ، ربما يعني اندثار المدنية الانسانية .

VI

فالرأي العام في النهاية هو عنصر من عدة عناصر تقل نسبة الوهمية[١] فيه وتكثر ، ويتفاعل بالتالي مع غيره من العناصر التي تتداخل لتكون الحياة الاجتماعية بدرجة تتراوح بين الصفر والمئة قوة وفعالية . للقيادة والتكنولوجيا والايديولوجيات والمصلحة والعدالة وحب التسلط والمؤسسات الاجتماعية والسياسية ، وأهمها الدولة ، والقوميات ، تأثير فيه . كما وانها تتأثر به . ودرجة التماسك والانسجام في مجتمع معين ـ صغر ام كبر ـ هي من جملة التعابير عن هذه المتغيرات المؤثرة في الرأي العام . وهكذا يتبين من كثرة هذه المتغيرات وعدم قابليتها للتحجر ان قياس الرأي العام واخضاعه للتحقيق الدقيق عملية كثيرة المزالق . غير ان كثرة هذه المزالق وسرعة تغير الدواعي لها لا تبرر تعامينا عنها او تجاهلنا اياها . وان ادعاءنا بان الرأي العام هو مجرد وهم لا يحل اية من مشكلاتنا المتعلقة به . بالاحرى هو تهرب من مواجهة هذه المشكلات . والانكى من انه تهرب ، كونه تهربا ينطوي ـ مع ما ينطوي عليه ـ على جهل لبعض مضامين التطور في العلوم والثقافة والمدنية عندنا . كان التمييز بين الوهم والواقع ذا مغزى في مناخ فكري وثقافي يدين الوهم ويتهمه بالعقم بينما يحترم الواقع ويتوقع منه المآثر الجليلة . وكان هذا التمييز ذاته مقبولا في سياق اختبارية ضيقة الابعاد تتطلب الاتصال المباشر بالواقع الذي كان بدوره على استعداد دائم لان يسفر لنا عن وجهه الحقيقي . قد يتلثم حينا وقد يتحجب احيانا . ولكن هذ التحجب والتلثم لم يكن من قبله الا على سبيل مداعبتنا . على كل كان الاصل في كيانه ومسلكيته السفور : هذه طبيعته ، وان تخبأ فلسبب . ولذلك فكان الايمان بالوهم في هذا المناخ الفكري والثقافي تهمة للمؤمن بخصب المخيلة وربما بوهن العقل . ولما كانت الحقيقة مصدر القوة في الانسان ، طالما كانت هذه الحقيقة لا يمكن ان تلقي مراسيها الا بين صخور الواقع في امداء العالم الخارجي ، كانت خدمة الوهم مجرد هدر للطاقات الانسانية ولا تعدو كونها بذلا سدى لمجاهيد الانسان . فالايمان بالوهم والعمل له لم يكن اقرارا بضعف العقل فحسب بل ايضا تسخيرا للقوى الخيرة في الانسان في سبيل الشيطان .

---

(١) تستعمل « الوهمية » هنا بمعناها التقليدي ـ اي المعاكس « للواقعية » . ويتضح للمتعمق في مضامين هذا البحث ان هذا التقسيم بين الوهمي والواقعي هو تقسيم يتطلب منا تقدم المعرفة والعلم ان نعدل فيه الشيء الكثير . رب وهم فجر طاقات انسانية وفعاليات اجتماعية اكثر بكثير من اضخم واقع . وعلى هذا المبدأ تنعدم قيمة المناقشة فيما اذا كان « الرأي العام » وهما ام واقعا . أيهما كان ، كيف يمكن تنظيمه وتوجيه مفاعيله لخدمة مثل عليا ؟ هذا هو السؤال الاهم .

ولكن هذا المناخ الفكري والثقافي قد تغير . سبب هذا التغير او بعضه تغير فرضه علينا العلم في مفهومنا لطبيعة الواقع . عرفنا العلم الى كثير من ضروب الواقع الذي لا يمكنه ان يسفر عن وجهه لحواسنا الطبيعية . ولم تنفعنا الحيل والاختراعات في هذا المضمار . كان واقعنا يتحجب للمداعبة فاصبح ظهوره علينا امرا مستحيلا . وهكذا تهدمت الاركان التي يقوم عليها تمييزنا التقليدي بين الوهم والواقع . اذا كان الواقع كالوهم ، او بعض ضروبه ، ابعد من متناول مداعبتنا اصبح تمييزنا بينهما اصعب مما كان عليه .

وهكذا اضطررنا الى توسيع نطاق اختباريتنا . اضطررنا على الاقرار بواقعية ما نتمكن من شده بخيوط الاختبار وبواسطة نتائجه او نتائج نتائجه الى الارض الصلبة التي نمشي عليها لقضاء حاجات في النفس . وزدنا هكذا غنى . فقد اكتسبت حق المواطنة في مستعمرات الواقع من امبراطورية حياتنا فئة من ضروب الاشياء التي كنا قد حكمنا سابقا انها مجرد اوهام . وتبين ان لبعض هذه الاوهام ، في الناس على الاخص ، تأثيرات مغناطيسية ذات طاقات ضخمة .ونرى جرثومة هذا الاعتقاد في فكرة كان لاحد مفكري القرن الثامن عشر المبدعين ، جيامبا تيستا فيكو(توفي عام ١٧٤٤ (Giambattista Vico فضل التنبه لها والجهد ، وان عبثا على تعميمها ـ هذا اذا صح التعليق التالي :

But, as Vico him-self said, just because a belief is fantastic to us now does not mean that that belief did not perform some task for the mind that created and believed it : this is the most insistent, and the least heeded, lesson of his historiography[1] » اذا كان الامر كذلك ، وهو لكذلك ، انعدمت الفائدة من استعمالنا مقياس التمييز بين الوهم واللاوهم وكأنه المشاهدة المباشرة ، واستعضنا عن هذا المقياس البدائي بمقياس اكثر تعقيدا : مقياس يرتبط بتقرير مدى الفعالية .

واذا كان لبعض الاوهام في سلوك بعض الناس مفاعيل ترز الوهم في ارض الاختبار ، فمصدر ذلك هو الالتزام الحر او شبه الحر في الانسان[2] .

---

(١) Edward said, «Vico Aurodidact and Humanist», *The Centennial Review*, XI, N° 5, Summer 1967, P. 344.

(٢) اراد بعضهم ان يسمي هذا العنصر الارادي في الانسان « العنصر اللاعقلي » سمه ما شئت فهو واقع . وهذا ما يهمنا الان ـ مع ان تفهيمه ومعالجة مضاعفاته في سلوك الانسان السياسي والديني على الاخص من اطرف واهم المحاولات الدراسية .

وهكذا ينتقل بذلك مركز الثقل من الواقع في العالم الخارجي كمرساة للحقيقة مصدر القوة والفعالية الى الارادة الانسانية - الى واقع في عالم الانسان الداخلي . وهذا هو الاساس « الاونطولوجي » للايديولوجية - ابرز مظاهر السلوك السياسي للقرن العشرين .

قد تريد ان تقول ان الربط بين العقائديات والالتزامات البشرية هو شيء للحقيقة فيه الشيء الكثير . وقد تكون ممن يريدون وصم هذه العلاقة باللاعقلانية[1] ولكن سيان انتميت الى اية من المدرستين السابقتين او الى غيرهما تظل هنالك علاقة بين هذه العقائديات على اختلاف انواعها وبين القرارات الارادية التي يقول بها بعض الناس ، افرادا وجماعات . وعندما يشغل هذه العلاقات التي يلزم فرد او مجموعة من الناس انفسهم بخدمتها المركز الاول في مدرج القيم عندهم تنحدر الحقيقة الموضوعية بمعناها المومى اليه سابقا الى درجة ثانوية على الافضل . وتحتل الارادة (او الالتزام الارادي) مركز الاولية . وعندما يصبح مركز الثقل في السلوك السياسي تقريرا اراديا من جهة الانسان فماذا يمنع عواصف الميول والاهواء واللاعقلانية من التلاعب به ؟ وهكذا قد يصبح الايمان « بالوهم » وقد تلبس ، بفضل مستحضرات مدنيتنا الحديثة ، لباس العقائدية - من وسائل احلال السماء على هذه الارض .

استخلاص :

ان الرأي العام العالمي والرأي العام القومي على السواء امكانات سياسية تقاس بنتائجها الملموسة ومفاعيلها الاجتماعية . وان اختلف احدهما عن الاخر فهذا الاختلاف يرتبط بمقدار خضوع كل منهما للتنظيم عبر المؤسسات الاجتماعية والسياسية ، وبمدى تفاعلهما عبر هذا التنظيم مع العوامل ذات العلاقة .

وان التمييز بينهما باللجوء الى مقياس الوهمي اللاوهمي وهو تمييز واه . وذلك لان المقياس هذا هو مقياس ضعيف غير دقيق ولا يمكن ان ينسجم مع ذاته في حقبة من الزمن

---

(١) تراجع بهذا الخصوص المآثر التالية :

a— W. T. State — *The Destiny Of Western man 1947.*

b— René De V. Williamson «The challenge of Political Relativism». «*The Journal of Politics, vol.* IX — May 1947.

c— C.H. Kelsen «Absolutismand Relativism in Philosophy of Politics». *The American political science Review,* vol. XIII (Oct. 1948). *General Theory of Law and State* — Harvard 1946.

d— B. Russel — *Philosophy and Politics* (London 1947).

نضطر فيها الى تطبيقه . فالوهم الذي تقرر منحه تقليديا درجة الصفر على مدرج الفعالية بالنسبة الى الواقع الذي يحتل درجة المئة على هذا المدرج التقليدي قد تمكن لعوامل كثيرة سياسية واجتماعية واقتصادية وتكنولوجية مستحدثة من ان يحدث حركات تتحدى ، احيانا وبالنسبة لتأثيرها في مجاري التاريخ ، اقوى واقع .

وان الواقعية السياسية بركيزتيها ـ الاختبارية والمصلحة تعبر عنها القوة ، وقد محصتا واعطيتا مركزهما المحدود في نظام سياسي فكري مدروس[1] ـ يمكنها ان تصف السلوك السياسي وصفا دقيقا غير مجحف ، وان تماشي تطورات العلوم المتطلبة لتطوير جذري في بعض عاداتنا الفكرية وتقاليد مدنيتنا ، وان تعطي الرأي العام وما يلازمه من قيم ومثل حقها من تقدير .

وفضلاً عن ذلك فإنها ، وبفضل ارتباطها بالمنهجيّة من جهة وبالالتزاميّة من جهة ثانية ، تهيّء نفسها ، عن سابق تصور وتصميم ، لمواجهة تحديات هذا العصر .

---

(١) راجع كتاب **الواقعية السياسية** : تقييم وترميم للمؤلف .



«سيادة الدستور في لبنان»
وشرعيّة قانون الاصلاح

مقدمة

تبغي - « سيادة الدستور في لبنان[1] » معالجة قضية هامة وحيوية وملحة في حياتنا الحاضرة بطريقة علمية رصينة . ويزيد في قيمة هذه الدراسة عندي ان الهدف منها « ليس التحريض والاثارة »[2] بل تنوير الرأي العام ، « وليس مجرد انتقاد ولا الوقوف مطلقا بوجه الاصلاح الحقيقي لاجهزة الدولة وتطهيرها من العناصر الفاسدة المريضة »[3] بل تأييد كل « سلطة تبغي حسن التنظيم وتنشد الاصلاح القويم »[4] الشرعي .

ولنا ، من هذه الزاوية والمنطلق ، بعض التعليقات على هذه الدراسة القانونية السياسية ، نتقدم بها من الاساتذة اصحابها[5] ومن الرأي العام علها تكون ذات فائدة لهم .

لماذا محكمة الرأي العام ؟

انني لا اشك بشرعية حقكم - بوصفكم مواطنين مسؤولين - بعرض شكواكم على الرأي العام . هذا حق التعبير عن الرأي . وهو من الحقوق التي لا يتساءل حولها في سياق

---

(١) لاسرة مكتب المحامي محسن سليم وهم الاساتذة :
محسن سليم ، سجيع الاعور ، انطوان خير الله ، ابراهيم اسطفان وفؤاد الحركة .

(٢) يراجع ايضا ملحق النهار الادبي بتاريخ ١٣ شباط ١٩٦٦ وبتاريخ ٦ اذار ١٩٦٦ .

(٣) سيادة الدستور في لبنان ص ٣٣ .

(٤) المرجع ذاته ص ٣٥ .

(٥) المرجع ذاته ص ٣٦ .

النظام الديمقراطي . وخصوصا عندما تكون الغاية من التمتع بها وممارستها ـ كما هي عندكم ـ مستندة الى موقف ايجابي . اما وقد فضلتم دعم هذا الحق واسناده على الانطلاق من كونه حقا بديهيا ، فلنا في عملية برهانكم له الملاحظتان التاليتان :

الاولى ، هي انه تشوب برهانكم فجوة عميقة بين مقدماته واستنتاجه . ذلك انكم تنطلقون من « المبدأ المستقر في القانون اللبناني وفي جميع القوانين » انه « حيث لا مصلحة فلا دعوى »[١] *(Pas d'interet - pas d'action)*

ثم تقررون في نهاية هذا البرهان[٢] ان حقكم « في رفع هذه الشكوى هو مؤكد وحقيقي » . وهذا دون ان تبينوا بدقة وبوضوح ما هي « مصلحتكم » في ذلك ، او ما هو « الضرر الذي يلحقكم » من موضوع الدعوى . وتبيان هذه « المصلحة » او « الضرر » هو حلقة ضرورية تربط بين نقطة انطلاقكم وبين النتيجة التي تريدون تثبيتها . ومن شروط هذا التبيان العلمية ان يركز ويوضح ليبعد التفاسير المتعددة .

لذلك فلا يقبل جوابا لسؤالنا في سياق هذه الدراسة المركزة عرضكم لمبادىء عامة ومفاهيم غامضة قلما يدعمها الاختبار حيث تقولون :

« فنحن ـ معشر المحامين ـ بوصفنا مواطنين مسؤولين في لبنان قبل كل شيء ، يدافعون عن حقوق الافراد والجماعات وحرياتهم ، في كل مرة تمس هذه الحقوق وتلك الحريات ، ويعتدى عليها ، نرى من حقنا ومن واجبنا ان نتصدى لهذا الموضوع الخطير ، مدفوعين بعامل الغيرة والاخلاص لهذا الوطن العزيز ، وحريصين على المحافظة على الحريات الاصيلة التي نص عليها الدستور ، وكفلتها شرعة حقوق الانسان »[٣] .

لكل هذا نرى ان عملية الاسناد عندكم هي عملية غير مترابطة الحلقات وبالتالي فهي ضعيفة منطقيا او علميا .

والثانية ، هي انكم تتخبطون في تناقض صريح وواضح عندما تبحثون صلاحية المحاكم اللبنانية وحقهابالنظر في دعواكم . فانكم تقولون : « ان سبب عرضكم » دعواكم « على محكمة الرأي العام ، هو عدم وجود محكمة اخرى في لبنان ، يمكن ان نرفع الشكوى اليها »[٤] .

---

(١) المرجع المذكور سابقا ص ٨ .
(٢) المرجع ذاته ص ٩ .
(٣) المرجع ذاته ص ٨ ـ ٩ .
(٤) سيادة الدستور في لبنان ص ٩ .

هذا وجه من وجوه موقفكم .

غير انكم تذهبون فيما بعد الى انـه « لا يجـوز للقضـاء ان يتخلى عن رقابتـه على تصرفات السلطات العامة . . .[1] والى انه « من حق المحاكم ان تمتنع عن تطبيق ذلك التشريع فيما يجاوز الحدود الدستورية »[2] .

وهذا وجه لموقفكم يناقض الوجه الاول . اذ ان الفكرة الاسـاسية فيه تتنافـر مع الفكرة السابقة . ولـم تكن فوق ذلك ، الفكرة الثانية عابرة فيصـح السكوت عنهـا . وعملية توكيدكم عليها تدل على اكثرمن شيء . ولكن دعنا نبحث أولا أمر تـوكيدهـا . او لم تظهر هذه الفكرة بشكل اوضح واجرأ حيث تقولون ؟

« وفي اعتقادنا انه اذا رفعت دعوى على الادارة ـ امام القضاء الاداري او القضاء العـدلي ـ فان القاضي ملزم بالفصل فيها . .[3] » « وليس ما يمنع المحاكم اللبنـانية ، لا سيما الادارية منهـا ، كنتيجة حتمية لهذا الانحراف والتجاوز ، من ممارسة رقابتها على دستـورية القوانـين ، طالما ان الدستور لم يمنع عنهـا هذه الرقابـة على دستـورية القوانـين ، يحفـظ لهـا حقهـا كامـلا في هذه الرقابة »[4] .

ولا نذكر هذا لنبين التناقض الواضح في موقفكم من هذه النقطة ـ الامر الذي هو في رأينا على جانب كبيرمن الاهمية ـ بل لنثير السؤال : لماذا لـم تقدموا دعواكم امام القضاء ؟ ونترك لكـم الجواب ، لانكم ادرى به .

غير اننا لمحنا الى ان لتوكيدكم على شطر من هذا التناقض مدلولات . ولعل احدى هذه المدلولات ظن .

وظني هو ـ وقد يكون فيه بعض التجني عليكم ـ انكم تبغون اثارة دعاوة سياسية اكثر من انكم تريدون حقا ارجاع الحق الى نصابه قانونيا ! ـ هذا بالرغم من انكم قانونيون بارعون .

النظام الدستوري : اطار الشرعية

واننا لنوافقكم كل الموافقة على ان الديموقراطية الشرعية تستند الى مبدأ « لا سلطان

---

(١) المرجع ذاته ص ١٦ـ ١٧ .
(٢) المرجع ذاته ص ٢١ .
(٣) المرجع ذاته ص ٣٠ .
(٤) المرجع ذاته ص ٣٢ .

الا للدستور والقانون » . ان سيادتهما تعلو على كل سيادة »[1] ولما كان هنالك مفهومان « للقانون » : القانون الوضعي او العادي والقانون الطبيعي او العام الشامل ، ولما كان الاول اضيق من الدستور واخف منه وزنا بمعنى انه اذا تعارض مع الدستور فالانتصار القانوني يكون للدستور بحيث « يعتبر التشريع باطلا اذا خالفته نصوص الدستور »[2] .

ولما كان القانون « الشامل » بمعناه المبادىء القانونية العامة يكون مع الدستور « النظام الدستوري »[3] ، ولما كان هذا القانون الشامل الطبيعي يكمل الدستور بمعنى انه يربط بين نصوصه فيجعل منها وحدة منسجمة « بحيث لا يمكن ان يتصور بدونها (اي بدون المبادىء القانونية العامة) ، قيام « نصوص الدستور » كوحدة منسجمة » .

لكل ذلك ، يجب ان نعرف بأي معنى نقر ، انتم ونحن ، مبدأ الشرعية . هل هو سيادة الدستور والقانون الوضعي الاعتيادي ام سيادة الدستور والقانون العام الشامل ؟

ان الجواب على هذا السؤال لواضح في سياق بحثكم لمبدأ الشرعية حيث تقولون : « والقانون هنا ، يؤخذ بمدلوله العام الشامل ، اي جميع القواعد الملزمة في الدولة ، سواء أكانت مكتوبة ام غير مكتوبة ، وايا كان مصدرها »[4].

وهذا هو المعنى الذي نوافقكم عليه .

فالنظام الدستوري اذن اي الدستور مع « المبادىء القانونية العامة » او « جميع القواعد الملزمة في الدولة سواء أكانت مكتوبة او غير مكتوبة وايا كان مصدرها . . . » هو الاطار الصحيح للشرعية . بكلمة ثانية النظام الدستوري هو مقياس شرعية القوانين .

بقي ان نعرف ما اذا كان موضوع الشكوى ، اي « القانون الصادر عن المجلس النيابي اللبناني رقم **٤٩ / ٦٥** والمنشور في الجريدة الرسمية بتاريخ **٩** ايلول **١٩٦٥** في العدد رقم **٧٢** ، والقاضي باقفال جميع طرق المراجعة ضد القرارات التي يصدرها مجلس القضاء الاعلى . . »[5] هو « في الواقع تشريع غير دستوري[6] » ؟ بكلمة ثانية هل تتنكر المؤسسات العامة التي اسهمت في اشتراعه لمبدأ الشرعية ؟

---

(١) سيادة الدستور في لبنان ص ١٢ .
(٢) المرجع ذاته ص ١٧ .
(٣) المرجع ذاته ص ١٥ .
(٤) سيادة الدستور في لبنان ص ١٠ .
(٥) المرجع ذاته ص ٣ .
(٦) المرجع ذاته ص ٣١ .

المصلحة العامة وقانون الاصلاح .

جوابنا على هذا السؤال هو نفي . كلا لم تتنكر السلطات العامة ـ وعلى وجه التخصيص ، السلطتان التنفيذية والتشريعية ـ اللتان أقرتاه لمبدأ الشرعية ـ **هذا بشرط واحد وهو ان غايتها القصوى من اقراره هي خدمة المصلحة العامة والخير العام** . وهذا شرط لا اخال اسرة مكتب الاستاذ سليم تبخل بالتسليم به ـ اذ هو معروف لدى الجميع ان غاية الحكومة من هذا التشريع هو التطهير الذي يخدم المصلحة العامة وينقذها من براثن الفساد . وقد اعترفت اسرة مكتب الاستاذ سليم بذلك في اكثر من موضع في دراستهم القانونية .

مغالطات

ولكي نبين صحة هذا الجواب ـ الذي يتناقض مع ادعاء الاستاذ سليم واسرة مكتبه ـ يكفينا الآن ان نتتبع الخطى التي مشوها في تبيان موقفهم ، مبينين اخطاءها والمواضع التي ضلت معها سواء السبيل .

ان اول وأهم سبب يورده الاساتذة سليم وأسرة المكتب ضد القانون موضوع الدعوى هو تجاوز الصلاحيات التشريعية[1] ، « ان المجلس النيابي اللبناني تجاوز صلاحياته واختصاصاته[2] » .

يبدو لنا ان تحميل المجلس النيابي وحده مسؤولية اقرار هذا القانون ينم عن شيء من الجور في الحكم . ذلك لان السلطة التنفيذية ايضا تتحمل جزءا من المسؤولية .

ولكن دعنا نجاري الاساتذة المذكورين بعض الشيء ونبحث في هل تجاوز المجلس التشريعي صلاحياته . في رأيهم : « تتمتع السلطة التشريعية[3] في ممارسة اختصاصاتها بحرية واسعة . ولكنها ليست مطلقة . . . . فالمشترع يتقيد بما ورد في الدستور من قواعد ونصوص . ويتقيد على الارجح بالمبادىء الطبيعية العامة . حتى ولو لم يرد بشأنها نص خاص في دستور الدولة[4] » .

---

(١) سيادة الدستور في لبنان ص ٣ .
(٢) المرجع ذاته ص ٢٠ .
(٣) المرجع ذاته ص ٢٠ .
(٤) المرجع ذاته ص ٢٠ .

بكلمات ثانية يحد « النظام الدستوري » السلطة التشريعية . وطالما هي ضمن نطاق هذا النظام الدستوري فانها امينة لمبدأ الشرعية .

السلطة التشريعية هي سلطة ذات صلاحيات غير مطلقة .

وتظل في رأينا السلطة التشريعية ضمن اطار « النظام الدستوري » ، عندما تعمل للمصلحة العامة حتى ولو تنكرت للحريات الفردية والحقوق الطبيعية للانسان . نعم ان الحكومة الديمقراطية تواجه مشكلة مزدوجة في هذا المجال . فهي تجهد في تنظيم مجتمع لا يحصل فيه هذا التناقض بين المصلحة العامة والحقوق الفردية الطبيعية . واذا استحال عليها مثل هذا التنظيم فمهمتها تنحصر في تقليل الامكانات التي تجعل حصول مثل هذا التناقض امرا لا مفر منه . واذا تعذر عليها هذا ايضا فلا بد لها عندئذ من تضحية بعض الحقوق الطبيعية الفردية على مذبح المصلحة العامة . ذلك لان المصلحة العامة هي الغاية القصوى من عيش الانسان في المجتمعات الحكومية . ومتى تناقضت مصالح الفرد وحقوقه مع مصالح المجتمع وحقوقه فالنصرة هي دائما وابدا للمصلحة العامة لا للحرية الفردية . هذا مع العلم انه كلما قلت هذه التناقضات كان افضل . ان ديمقراطية تتعدد فيها هذه التناقضات وتتكاثر هي ديمقراطية قد لا تعرف الاستقرار والازدهار . واذا اصر بعض المواطنين العنيدين على رفض تعرض الحكومة لبعض حقوقهم الطبيعية ـ وعلى الاخص حق الحياة ـ لما تمكنت الدولة الديمقراطية من تجنيد ابنائها وتعريضهم للموت في سبيل الحفاظ على سلامة الامة والوطن .

روسو وحقوق الانسان الطبيعية والمصلحة العامة

ولنا في بحث روسو في هذا الموضوع بالذات عبرة لا تنتسى . فهو يذهب الى ان وضع الانسان نفسه وجميع حقوقه الطبيعية تحت تصرف الارادة العامة التي تهتدي دائما وابدا بالمصلحة العامة هو تكريس لهذه الحقوق وتوطيد لها . وعوضا عن ان يخسرها لذلك فهو يثبت اركانها ويجعلها اقوى واكثر فعالية وأوفر مكاسب .

هذا مجمل مختصر لافكار روسو الاساسية التي تعبر عنها المقتبسات التالية .

« ويسلم بأن كل واحد يتنزل بالميثاق الاجتماعي عن قسم من سلطانه وأمواله وحريته وذلك بالمقدار الذي يهم الجماعة استعماله ، ولكنه يجب ان يسلم ايضا بأن السيد وحده هو الحاكم في هذه الاهمية» .

« وكل خدمة يقدمها المواطن الى الدولة يجب ان يقدمها فور مطالبة السيد اياه بها ، غير ان السيد ، من ناحيته ، لا يمكن ان يثقل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة . . »[1] .

« وشروط هذا العقد هي من التحديد بطبيعته ما يجعلها اقل تبديل باطلة غير ذات عمل ، وهي ، على ما يحتمل لم ينطق بها صراحة قط ، واحدة في كل مكان مسلم معترف بها ضمنا في كل مكان . فاذا ما نقض الميثاق الاجتماعي استرجع كل واحد حقوقه الاولى واسترد حريته الطبيعية التي عدل عنها في سبيل الحرية العهدية الضائعة »[2] .

« ويرد جميع هذه الشروط المفهومة حقا على شرط واحد وهو **بيع كل مشترط مع جميع حقوقه من المجتمع بأسره بيعا شاملا** وذلك اولا ان الشرط متساو نحو الجميع ما **وهب كل واحد نفسه بأسرها** وانه لا مصلحة لواحد جعل الشرط ثقيلا على الاخرين ما كان الشرط متساويا نحو الجميع »[3] .

---

(١) جان جاك روسو : العقد الاجتماعي - الباب الثاني - الفصل الرابع - ترجمة عادل زعيتر - القاهرة سنة ١٩٥٤ ص ٦٦ - ٦٧ .

« On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le Souverain seul est juge de cette importance.

«Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'Etat, il les lui doit :sitôt, ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté.»

J.J ROUSSEAU, *DU CONTRAT SOCIAL OU PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE*
liv. II chap. 4 Classique Larousse P. 37.

(٢) المرجع ذاته الباب الاول - الفصل السادس ص ٤٤ .

«Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues; jusqu'à ce que, le pacte Social etant violé chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberte naturelle, en perdant la liberté conventionelle pour laquelle Il y renonca». Ibid., p. 25.

(٣) جان جاك روسو كتاب العقد الاجتماعي الباب الاول الفصل السادس ص ٤٤ - ٤٥ . التوكيدات لنا .

«Ces clauses bien entendues se réduisent toutes a une seule, savoir L'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la conditio est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.» Ibid p. 25 — 26.

« ثم ان البيع وضع بلا تحفظ فإن الاتحاد يكون على ما يمكن من الكمال ولا يبقى لمشترك ما يدعيه وذلك لانه اذا ما بقي للافراد بعض الحقوق فبما انه لا يكون هنالك اي رئيس عام يقدر على الفصل بينهم وبين الجمهور وبما ان كل واحد يكون قاضي نفسه الخاص من بعض الوجوه لم يلبث كل واحد ان ينتحل هذه الصفة في جميع الاحوال ، وهكذا تظل الحال الطبيعية باقية وتصبح الشركة طاغية او لاغية بحكم الضرورة [١] .

« ثم بما ان كل واحد لا يهب نفسه لاحد بهبتها للجميع وبما انه لا يوجد مشترك لا يكتسب عين الحق الذي تنزل له عنه فانه يظفر بما يعدل جميع ما يفقد وبزيادة قوة لحفظ ما يكون له »[٢] .

ويرى روسو من المناسب ان يختزل بنود العقد الاجتماعي اختزالا يضع نقاط الاهمية على حروفها .

« واذا ما اقصي عن الميثاق الاجتماعي اذن ما ليس من جوهره حصر في الكلمات الاتية : يضع كل واحد منا شخصه وجميع قدرته شركة تحت ادارة الارادة العامة ونحن نتلقى ، كهيئة ، كل عضو كجزء خفي من المجموع[٣] » .

وينتقل روسو من عملية اختزال بنود العقد الى عرض المغانم نتائجه .

---

(١) جان جاك روسو . المرجع ذاته . التوكيدات لنا .

«De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer. Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.» Ibid p. 26.

(٢) جاك روسو كتاب العقد الاجتماعي الباب الاول الفصل السادس ص ٤٤ ـ ٤٥ . (التوكيدات لنا) .

«Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a » Ibid p. 26.

(٣) جان جاك روسو . كتاب العقد الاجتماعي . الباب الاول ـ الفصل السادس ص ٤٤ ـ ٤٥ (التوكيدات لنا) . على ان كلمة « خفي » في هذا المقتبس ينبغي ان تستبدل بتعبير « لا يتجزأ » ليستقيم المعنى المقصود من قبل روسو .

«Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.»

J.J. ROUSSEAU *du Contrat Social* ou Principes du Droit Politique Liv. I Chap. 6 Classique Larousse p. 25 — 26.

« ادى الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية الى تغيير في الانسان جدير بالذكر كثيرا ، وذلك باحلاله **العدل** محل الغريزة في سيره وبمنحه افعاله ادبا **كان يعوزها سابقا** ... وجعلت موجودا **ذكيا وانسانا من حيوان ارعن قليل العقل** ... »[1].

« ولنحول جميع هذا الحساب الى حدود يسهل قياسها فالذي يخسره الانسان بالعقد الاجتماعي هو حريته **الطبيعية** وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن ان يحصل عليه ، **والذي يكسبه هو الحرية المدنية** وتملك ما يحوز[2] » .

« ويجب ، لعدم الخطأ في المعارضة ان تماز الحرية الطبيعية التي لا حدود لها غير قوى الشخص ، من الحرية المدنية المقيدة بالارادة العامة ، وان تمتاز الحيازة ، التي ليست سوى نتيجة قوة المستولي الاول او حقه ، من التملك الذي لا يمكن ان يقوم على غير صك ايجابي » [3].

---

(١) جان جاك روسو كتاب العقد الاجتماعي - الباب الاول - الفصل الثامن . التوكيدات لنا .

«Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque—là n'avait regardé que lui—même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idéés s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entièere s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti , il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui,d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme». Ibid p. 28.

(٢) جان جاك روسو . كتاب العقد الاجتماعي . الباب الاول الفصل الثامن ص ٥٠ - ٥١ التوكيدات لنا .

«Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède.» Ibid p. 29.

(٣) جان جاك روسو : العقد الاجتماعي - الباب الاول - الفصل الثامن - ترجمة عادل زعيتر - القاهرة سنة **١٩٥٤ صفحة ٥٠ - ٥١** .

«Pour ne pas tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif.» Ibid. p. 29.

« وعلى ما تقدم يمكن ان تضاف الى الحالة المدنية الحرية الادبية التي تجعل وحدها الانسان سيد نفسه بالحقيقة ، وذلك لان صولة الشهوة وحدها هي العبودية ولان اطاعة القانون الذي نلزم به نفسنا هي الحرية . . »[1]

مجمل مقتبسات روسو .

ونرى من هذه المقتبسات ان روسو يقدم مبدأ المصلحة العامة على مبدأ الحريات الفردية والحقوق الطبيعية للانسان . ويخول للسيد اي الشعب صاحب السلطة التشريعية والذي هو غير مطلق الصلاحيات تحديد مقدار التضحيات من الحريات التي تطلب من المواطنين لتحقيق منفعة الجماعة . ويعتقد ان التنازل غير المتحفظ من جهة المواطنين عن حقوقهم ونفوسهم في مثل هذا السياق هو دفع بتنظيم المجتمع نحو الكمال ، وعملية تكسب تلك الحقوق والحريات الفردية مناعة وقوة . واخيرا وبسبب ذلك ، يصر روسو على ان الفرد المواطن قد حقق مكاسب لا تقدر بثمن - منها واهمها تكريس انسانيته .

هذا بقدر ما لهذه الافكار ، وقد اثرت تأثيرا فعالا على الثورتين الاميركية والفرنسية - الثورتين اللتين كرستا مبدأ حقوق المواطنين وحريات الانسان [2] - من مجمل

جان جاك روسو . العقد الاجتماعي - الباب الاول - الفصل الثامن ص ٥١ .

«On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrit est liberté.» J.J. ROUSSEAU *Du Contrat social ou principes du Droit Politique.* Liv. I Chap 8, P.28-29.

(٢) راجع رأي جون مورلي ، (JOHN MORLEY) في مقدمة العقد الاجتماعي بقلم بيتر اكلر ص ١٧

«John Morley in his critical and valuable work on Rousseau, says that «he was the most directly revolutionary of all the speculative precursors, and he was the first to apply his mind boldly to those of the social conditions which the revolution is concerned by one solution or another to modify.His writings produced that glow of enthusiastic feeling in France, which led to the all-important assistance rendered by that country to the American colonists in a struggle so momentous for mankind. It was from his writings that the Americans took the ideas and the phrases of their great charter. Again, it was due to his work more than that of any other one man, that France arose from the deadly decay which aid hold on her whole social and political system,and found that irresistible energy which warded off dissolution within,and partition from without».

Quoted by Peter Eckler, p. IV of «Introduction» to *Roussou's Social Contrat,* New York 1893.

على موضوع بحثنا . اما علاقة هذه المقتبسات بالنقطة المطروحة على بساط البحث ، فانها قد كرست المصلحة العامة وخير الجماعة [1] ، وخولت بالتالي السلطة التشريعية غير المطلقة حق التصرف الواعي بالحقوق الطبيعية للمواطنين . وكل ذلك ضمن نطاق الشرعية . (وجدير بالذكر هنا ان أفكار روسو لم تميز بين المطلق من هذه الحقوق والحريات وغير المطلق ، ذلك لانه ليست هنالك من حقوق مطلقة في عرفها) . وانها لم تكتف بذلك بل ذهبت الى ابعد منه حيث رأت في هذه التضحية شرطا من شروط التنظيم السياسي المشرئب نحو الكمال ومنطلقا لتحقيق الانسان المواطن انسانيته الاصيلة .

وفي هذه المقتبسات اشارة واضحة الى نقطة يجب ان لا نسهو عنها عندما نطرح على بساط البحث الشطر الثاني من حجة اصحاب الدعوى . وهذه النقطة هي نفي مطلقية الحقوق الطبيعية . فالجدير بالذكر هنا ان افكار روسو لم تميز بين المطلق من هذه الحقوق والحريات وغير المطلق منها . ليست هنالك حقوق طبيعية مطلقة في عرف روسو [2] .

ولم يقف روسو وحيدا منفردا في هاتين القضيتين ، بل سانده فيهما ، الى حد ، جون لوك ، ابرز المدافعين عن حقوق الانسان الطبيعية . وسيظهر موقفه مما يلي من مقتبسات .

هل من حقوق اصيلة مطلقة ؟

هذا شطر ، كما قلنا ، من الحجة التي يتبناها الاساتذة اصحاب الدعوى . الشطر الثاني والاخطر ربما هو المتجلي بقولهم : « ومن الحريات والحقوق العامة ما هو مطلق بطبيعته ، وبالتالي لا يقبل التقييد ، كحرية الاعتقاد ، وحرية الدفاع والتقاضي - وغيرها من الحريات التي نص عليها الدستور » [3] .

---

(1) « ولما كان الحق في الملكية الخاصة حقا مقدسا لا يصح الاقتراء عليه فينبغي ، بالتالي ، ان لا يحرم الانسان من ملكيته الخاصة الا في حالات تتطلبها المصلحة العامة تساندها القانونية ، والا بعد التعويض العادل » .

بند ١٧ من اعلان حقوق الانسان والمواطن - في الجمعية العمومية القومية لفرنسا - **محاضرات في الفكر السياسي الحديث** ، سنة ثانية علوم سياسية ، ١٩٦٧ - ١٩٦٨ ص ١٦٢ .

(2) هذا على رغم ان روسو يتكلم هذه اللغة - لغة المطلق . فلغته هنا لا تنسجم وتفكيره - خصوصاً اذا اصرينا على ان « المطلق » يعني اللامحدود .

(3) سيادة الدستور في لبنان ص ٢١ .

« فلو صدر تشريع يقيدها ـ كالقانون الذي اشترع من قبل المجلس النيابي بتاريخ ٨ ايلول ١٩٦٥ موضوع هذه الشكوى ـ واغلقت بموجبه جميع سبل الطعن لدى المحاكم ـ كان هذا باطلا لمخالفته النصوص الدستورية ، والمخالفة هنا مخالفة مباشرة واصلية ، لان السلطة التشريعية لا تتمتع في هذا المجال بأي حرية » .

« ومن المقرر اخيرا ، انه لا توجد في اي نظام قانوني سلطات مطلقة فكل سلطة عامة ، مهما كان شأنها مقيدة في حدود الدستور . وكل مخالفة لاحكام الدستور او للمبادىء العليا المتصلة به ، يعتبر باطلا وغير مشروع . . . »[1] .

فالربط هنا ، في رأي المحامين سليم وصحبه ، هو بين عدم وجود سلطة مطلقة في اي نظام قانوني ، الامر الذي نقر الاساتذة عليه ، وبين التقرير بأن هنالك حريات مطلقة بطبيعتها فلا يحق للسلطة التشريعية ان تمسها لانها لا تتمتع بهذا المجال باية حرية . وعندما تمسها تكون المخالفة مباشرة واصلية .

ولكن هل صحيح ان هنالك حريات « مطلقة » ؟ الجواب هو نفي قاطع . والبراهين على عدم مطلقية هذه الحريات والحقوق كثيرة متعددة . اولها انها تتكيف بالنسبة لانواع الحكم فهي حقوق معترف بها في الديمقراطيات وغير معترف بها في الديكتاتوريات .

لوك ينفي مطلقية الحقوق الاصيلة .

ثم ان هذه الحقوق في نظر مشاهير انبيائها السياسيين حتى في الحالة الطبيعية التي تسبق في رأيهم الحالة المدنية حيث حكومة وشرعية ـ حتى في هذه الحالة الطبيعية التي تتسع فيها الحريات الى ابعد مدى ، فليست هذه الحقوق والحريات بمطلقة . وهذا جون لوك ابرز من بشر بالحقوق الطبيعية يقول في الحرية الطبيعية :

« تعني حرية الانسان الطبيعية استقلاله عن اي سلطة عليا على الارض ، وعدم خضوعه لارادة بشري قط او لسلطته التشريعية ، ورضوخه للسنة الطبيعية وحسب » .

« والحرية الطبيعية معناها الاستقلال عن كل سلطة عدا السنة الطبيعية »[2] .

---

(١) سيادة الدستور في لبنان ص ٢١ .

(٢) في الحكم المدني : الفصل الرابع (مقطع ٢٢) ترجمة ماجد فخري ـ بيروت ١٩٥٩ ـ ص ١٥٠ . (التوكيد لنا) .

«The Natural Liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will of legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule.»

John Locke—*The Second Treatiseon Government*, An Essay concerning the true original, extent, and end of civil government. From Chap. Iv «of Slavery» p. 15,

وهكذا فحتى الحرية الطبيعية عنده ليست بمطلقة[1] . انها انما تخضع للسنة الطبيعية . ولا اخال اسرة مكتب الاستاذ سليم او من لف لفها من اصحاب المعالي والدكاترة والاساتذة[2] اكثر غيرة على الحقوق الطبيعية من جون لوك او جان جاك روسو .

وما الحرية السياسية ؟

واذا كانت هذه هي الحالة والحرية الطبيعية فكم هو منطقي وطبيعي ان تكون الحرية السياسية غير مطلقة ؟

« أما حرية الانسان في المجتمع فتعني انه ليس مسخرا لسلطة تشريعية سوى السلطة التي نصبت بالاتفاق في الدولة ، وانه ليس خاضعا لاي ارادة او مقيدا بأي قانون سوى، ما تسنه تلك السلطة التشريعية ، وفقا للامانة التي عهد بها اليها . فالحرية اذن ليست ما يذهب اليه السير روبرت فيلمر حيث يقول : « هي حرية كل امرىء في ان يصنع ما يشاء وان يحيا كيف شاء وان لا يتقيد بأي قانون »[3] .

وهكذا نرى ان الحرية المدنية او السياسية هي اقل مطلقية عنده من سميتها الطبيعية . وتخضع للقوانين التي تسنها السلطة التشريعية غير المطلقة ، وفقا للامانة التي عهد بها اليها .

---

(١) ولوك هنا ، كروسو ، يتكلم لغة « المطلق » بينما يقرّ بحدود لذلك المطلق .

(٢) يتبين من مراجعة ملحق النهار الادبي بتاريخ ١٣ شباط ١٩٦٦ ان من هؤلاء الدكتور صبحي المحمصاني ، الدكتور ادمون رباط ، الاستاذ انور الخطيب والاستاذ جوزيف باسيلا .

(٣) في الحكم المدني : الكتاب الثاني - الفصل الرابع (مقطع ٢٢) ترجمة ماجد فخري - بيروت ١٩٥٩ - ص ١٥٠ .

«The liberty of man.»

«in society is to be under no other legislakvepowerbut that established by concent in the commonwealth, nor under the dominion of any will or restraint of any law but what that legislative shall enact accordint to the trust put in it. Freedom then is not what sir Robert Filmer tells us » a liberty for every one to do what he lists, to live as he pleases, and not to be tied by any laws». But freedom of men under government is to have standing rule to live by, common to every one of that society and made by the legislative power erected in it, a liberty to follow my own will in all things where the rule prescribes not, and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitary of another man; as freedom of nature is to be under no other restraint but the lawof nature.» John Lockes Ibid.

السلطة التشريعية تبرىء نفسها .

وهكذا فالسلطة التشريعية هي المؤسسة التي تعين مفاهيم الحرية وحدودها بواسطة قوانين تسنها وفقا للامانة التي عهد بها اليها ـ وهي خدمة المصلحة العامة ، والحفاظ على الحقوق الطبيعية التي هي عنده ـ حق الحياة وحق الحرية وحق التملك . وسنرى ، من المقتبسات التي سنتعرض لها فيا بعد ، ان لوك لا يتردد بالتضحية بحريات الافراد وحقوق المواطنين في خدمة المصلحة والخير العامين[1] .

وهكذا فان السلطة التشريعية عنده ، على كونها غير مطلقة ، تقدر ان تتصرف ، في ضوء المصلحة العامة ، التي تكسب اعمالها شرعية وقانونية معتبرة ، بالحريات الفردية العامة والحقوق الطبيعية . ولم تعتبر اي حق من هذه الحقوق حقا مطلقا كما وانها لم تؤمن بأية حرية مطلقة . فجميع هذه الحقوق والحريات ، حتى في الحالة الطبيعية حيث تقل الحدود والمتطلبات والقيود على هذه الحريات والحقوق ، هي نسبية مقيدة . وهي اكثر نسبية وتقيدا في الحياة السياسية الاجتماعية . ومن اهم وابرز هذه الحدود في الحياة السياسية الاجتماعية هي المصلحة العامة .

وكما في لوك الحكم المدني بهذا الخصوص ، كذلك في روسو **العقد الاجتماعي** .

نستنتج من ذلك ان السلطة التشريعية ، حتى اذا اتهمت وحدها ، تقدر ان تبرر موقفها بالنسبة لمبدأ الشرعية ضد اتهامات اسرة مكتب الاستاذ سليم .

وعندما تدعم السلطة التنفيذية السلطة التشريعية .

واذا قررنا ـ كما يجب ان نقرر ـ بأن مسؤولية اقرار القانون موضوع الدعوى هي عملية تعاونية بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ـ ولا يصطدم هذا مع مبدأ فصل السلطات بمفهومه الصحيح ـ اي انه مبدأ يقصد منه ليس التفريق المطلق[1] بين السلطات الثلاث في الدولة بل تعيين مراكز الاستقلال وتعيين نقاط الاتصال بينها بشكل ينتج عنه نظام تصد وتوازن Checs et balances ـ لرأينا ان التهمة ضدها تضعف اكثر واكثر . ولاكفي نفسي عناء برهان هذه النقطة ارجع مرة ثانية الى جون لوك حيث يقول :

---

(١) John Locke, *The Second Treatise on Government*, «of prerogative»,

(٢) راجع : أ. *The Federalist*, Hamilton, Madison and Jay, 47.

ب ـ **محاضرات في تاريخ الفكر السياسي الحديث** ، للمؤلف ، سنة ثانية علوم سياسية ، كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية للسنة الدراسية ٦٩ ـ ٧٠ ، ص ٤٤ .

« في البلدان التي تضطلع فيها بالسلطتين التشريعية والتنفيذية هيئة واحدة - كما هي الحال في جميع الممالك المعتدلة والحكومات التي استقام دستورها - يقضي **خير المجتمع** بان تترك عدة شؤون لاجتهاد صاحب السلطة التنفيذية . اذ لما كان واضعو الشرائع عاجزين عن التنبؤ بكل ما يفيد المجتمع والتحسب له عن طريق القوانين ، كان لمنفذ القوانين الذي **يقبض على زمام السلطة حق منبثق من سنة الطبيعة** العامة باستخدام هذه السلطة من **اجل خير المجتمع** ، في الكثير من القضايا التي لم يعرض القانون المدني لها حتى تلتئم الهيئة التشريعية لمعالجتها[1] » .

وهكذا فلا يتعارض ، في رأي جون لوك على الاقل ، مبدأ فصل السلطات من جهة وتصرف السلطة التنفيذية ، ولو وقتيا وعلى ضوء المصلحة العامة ، من جهة ثانية . فاذا كان هذا التصرف مشروعا ، فان مشروعيته تزداد وتكبر عندما توافق عليه السلطة التشريعية .

ولكن لماذا يعتبر لوك ان هذا التصرف مشروعا ؟

حجة من حججه سبقت الاشارة اليها في المقتبس السابق . ان واضعي الشرائع لعاجزين « عن التنبؤ بكل ما يفيد المجتمع » وعن التحسب لهذا الامر عن طريق القوانين .

---

(1) جون لوك في الحكم المدني - الكتاب الثاني - الفصل الرابع عشر - ص ٢٣٧ - ٢٣٨ مقاطع ١٥٩ - ١٦١ . ترجمة ماجد فخري ، بيروت ١٩٥٩ (التوكيد لنا) .

«Where the legislative and executive power are in distinct hands as they are in all moderated monarchies and well-framed governments — there the good of the society requires that several things should be left to the discretion of him that has the executive power; for the legislators not bieng able to foresee and provide by laws for all that may be useful to the community, the executor of the laws, having the power in his hands, has by the common law of nature a right to make use of it for the good of the society, in many cases where the municipal law has given no direction, till the legislative can conveniently be assembled to provide for it.».
John Locke, Chap. 14, «of Prerogative» p. 91. *The second treaties on Government.*

وهاك حجته الثانية .

« ولعمري ان ثمة شؤون عدة ليس بوسع القانون التحسب لها من اي وجه قط ، فتحتم ضرورة ان تترك لاجتهاد القائم على السلطة التنفيذية - كي يعالجها بحسب مقتضيات الخير والمصلحة العامين . ومن المستحب ان **تفسح القوانين نفسها المجال للسلطة التنفيذية في بعض** الاحوال ، او بالاحرى **لهذه السنة الرئيسية من سنن الطبيعة والحكم** - وهي : ضرورة المحافظة على كل اعضاء المجتمع ما امكن الامر . اذ قد تنشأ قضايا عدة قد يضر التقيد الضيق الصارم فيها بالقوانين ، كالامتناع - مثلا - عن هدم بيت رجل بريء من اجل وقف امتداد النار المندلعة في بيت مجاور له[1] » .

ويتابع جون لوك عرضه المقنع لمبررات تخويل السلطة التنفيذية حق التصرف ، غير المطلق طبعا - فتنهج نهجا اختياريا يمكنها من معالجة قضايا المجتمع الطارئة والضرورية .

وينتهي لوك من عرضه هذا بتعريف قيم «للصلاحية الخاصة » .

« وقد يقوم رجل ما بعمل يعرضه لملاحقة القانون الذي لا يميز بين الاشخاص ، بينما يستحق هذا العمل - بحد ذاته - المكافاة والعفو . فكان من المستحب ان يترك للحاكم صلاحية التخفيف من وطاة القانون ، في الكثير من الاحوال ، والعفو عن بعض المجرمين ، اذ لما كان غرض الحكم المحافظة على المجموع ، ما امكن الامر ، **وجب الابقاء حتى على المجرمين ،حيث لا يلحق من وراء ذلك بالابرياء ضرر** » .

« **وان صلاحية العمل اجتهاداً من اجل الخير العام حيث لا ينص القانون على النهج الصحيح بل حتى خلافا لنص القانون في بعض الاحيان هو ما يدعى صلاحية خاصة او امتيازا**[2] » .

---

(١) جون لوك كتاب في الحكم المدني الفصل الرابع عشر .

«Many things there are which the law can by no means provide for; and those must necessarily be left to the discretion of him that has the executive power in his hands, to be ordered by him as the public good and advantage shall require, nay, it is fit that the laws themselves should in some cases give way to the executive power, or rather to this fundamental law of nature and government, *viz*..... that, as much as may be, all the members of the society are to be preserved; for since many accidents may happen *Wherein* strict and rigid observation of the laws may do harm — as not to pull down an innocent man's house to stop the fire when the next to it is burining—».

John Locke. *The Second Treatise on Government.* Chap. 14, p. 91.

(٢) وهذا الخير العام هو في الواقع الحد الاهم من حدود السيادة عند لوك . راجع كتاب في الحكم المدني - الرسالة الثانية - مقطع ٤ ومقطع ٨٨ .

ويعود لوك ثانية الى تبرير الصلاحية الخاصة .

ويحاول ، فوق ذلك هنا ، ان يربط بين كيفية تطبيقها ومدى ريبة الناس بها ـ الامر الذي يؤثر بدوره على مدى رضاهم عنها .

« اذ ان السلطة التشريعية في بعض الحكومات ليست قائمة ابدا وهي تتألف في الغالب من عدد عديد ، لذلك كانت عاجزة عن الاسراع بالتنفيذ ، واذ يستحيل التنبـؤ بجميع الطـوارىء والضرورات التي تعني المجتمع وتدبرها بالقوانين الصالحة ، او سن قوانين لا ينجم عنها ضرر ، اذا طبقت بصرامة في جميع الاحوال وعلى جميع الاشخاص الذين يخالفونها ، وجب ان يترك للسلطة التنفيذية شيء من الحرية يتيح لها ان تنهج في الكثير من الامور ، نهجا اختياريا لم ينص عليه القانون »[1].

« ومع ان هذه السلطة انما تستخدم لخير الجماعة وفقا لامانة الحكم واغراضه ـ فهي صلاحية خاصة لا تتسرب اليها الريبة[2]» .

---

(١) جون لوك كتاب في الحكم المدني ـ الكتاب الثاني ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ (التوكيدات لنا) .

«And a man may come sometimes within the reach of the law, which makes no distinction of persons, by an action that may deserve reward and pardon, ir is fit the ruler should have a power in many cases to mitigate the severity of the law and pardon some offenders; for the end of government being the preservation of all as much as may be, even the guilty are to be spared where it can prove no prejudice to the innocent.

«This power to act accordint to discretion for the public good, without the prescription of the law and sometimes even against it, is that which is called prerogative.» Ibid. Chap. 14, p. 91.

(٢) جون لوك كتاب في الحكم المدني الرسالة الثانية . الفصل الرابع عشر . (التوكيد لنا) .

«For since in some governments the lawmaking power is not always in being, and is usually too numerous and so too slow for the dispatch requisite to execution, and because also it is impossible to foresee, and so by laws to provide for, all accidents and necessities that may concern the public, or to make such laws as will do no harm if they are executed with an inflexible riger on all occasions and upon all persons that may come in their way, therefore there is a latitude left to the executive power to do many things of choice which the laws do not prescribe.

«This power, while employed for the benefit of the community and suitably to the trust and ends of the government, is undoubted prerogative, and never is questioned;»

John Locke, *The Second Treatise on Government*, *chap.* 14, p. 91.

ملاحظة : وليستقيم المعنى المراد هنا ينبغي ان تعدل الترجمة كما يلي : « ولا تتسرب الريبة الى هذه السلطة او الصلاحية الخاصة ما بقيت تستخدم لخير الجماعة ووفقا لامانة الحكم واغراضه .

« ولا تثار حولها الاسئلة ما حافظت على هذا الشرط» .

ويربط لوك ، في المقتبس التالي ، بين تطبيق الصلاحية الخاصة والطبيعة الانسانية . وينتهي بوضع المبدأ الذي يميز على اساسه بين التصرف الصحيح المسوغ بهذه الصلاحية وبين التصرف المتعسف المردود . ذلك هو مبدأ المصلحة العامة .

« فالناس قلما يدققون او يتحذلقون في الشبه التي يثيرونها حول هذه الصلاحية ما دامت تستخدم باعتدال في السبيل التي وجدت من اجلها ـ اعني : **خير الشعب وليس ضده صراحة** . أما اذا نشأت مشادة بين السلطة التنفيذية والشعب حول ما يصح ان يعتبر صلاحية خاصة فان وجه استخدام هذه الصلاحية في **نفع الشعب او ضره** هو ما يفصل في هذه المشادة »[1] .

محمل افكار لوك

يتبنى جون لوك ، اذن ، مبدأ الشرعية « في الحكومات التي استقام دستورها » بحيث يخول للسلطة التنفيذية ما يسمى « بالصلاحية الخاصة » (Prerogative) . والمقياس الذي يميز على اساسه بين الصلاحية الاصيلة وبين الصلاحية المزيفة ـ عندما تنشأ مشادة بين الشعب والسلطة التنفيذية حول طبيعة هذه الصلاحية وشرعيتها ـ المقاس هو « نفع الشعب » او « خير الجماعة » او « خير المجتمع » او « الخير والمصلحة العامان » . واما هذه الصلاحية فهي حق للقابض على زمام الحكم ـ اي السلطة التنفيذية ـ هي حق « منبثق من سنة الطبيعة العامة » او بالاحرى « هي السنة الرئيسية من سنن الطبيعة والحكم » . بكلمات دراسة اسرة مكتب سليم وبلغة بحثنا هذا هذه السنة الرئيسية من سنن الطبيعة والحكم هي من المبادىء الاساسية التي يتضمنها « النظام الدستوري » .

واخيرا ماذا يحق لهذه الصلاحية ضمن اطار « النظام الدستوري » المحدد لمبدأ الشرعية ان تفعل ؟

« وان صلاحية العمل اجتهادا من اجل الخير العام حيث لا ينص القانون على النهج الصحيح

---

(١) جون لوك كتاب في الحكم المدني الرسالة الثانية . الفصل الرابع عشر . التوكيد لنا

«for the people are very seldom or never scrupulous or nice in the point; they are far from examining prerogative while it is in any tolerable degree employed for the use it was meant, that is, for the good of the people, and not manifestly against it. But if there comes to be a question between the executive power and the people about a thing claimed as a prerogative, the tendency of the exercise of such prerogative to the good or hurt of the people will easily decide that question.»

J- Locke *The Second Treatise on Government*,
An Essay Concerning the true original, extent, and end of civil Government. Chap. XIV (of Prerogative) p. 91.

حتى خلافا لنص القانون في بعض الاحيان هو ما يدعي صلاحية او امتيازا »[1] .

تهمة المحامين سليم واصحابه تتبخر

فيحق اذن ، حسب رأي لوك ـ وهو ليس فحسب أشهر من دعا الى توطيد الحريات العامة وبشر بقيمة الحقوق الطبيعية بل ايضا في رأي السير فريدريك بولوك[2] اشهر المسهمين من غير القانونيين للقانون الدستوري الانكليزي عن طريق مقالته الثانية في الحكم المدني ـ يحق في رأي لوك هذا للقابض على زمام الحكم وضمن نطاق الشرعية ان يتصرف « حتى خلافا لنص القانون في بعض الاحيان من أجل الخير العام » .

خاتمة واختصار لابرز المفارقات في برهان « عدم الشرعية » .

وفي الختام يجدر بنا ان نلقي نظرة عابرة واخيرة على اهم مآخذنا على الدراسة العلمية القانونية والسياسية للاساتذة محسن سليم وصحبه .

كان بامكان جماعة سليم ان ينطلقوا من حق أصيل وبديهي في الديمقراطية ـ حق البحث الرصين والتعبير الصادق عن الرأي الصحيح بغية تنوير الرأي العام . غير انهم بدلا من ذلك ارادوا ان يثبتوا هذا الحق بالحجة والبرهان . وبعد التدقيق تبين ان هذه الحجة لا تترابط اجزاؤها بدقة وقوة ، الامر الذي ترك فيها بعض الفجوات المنطقية فقلل من قيمتها العلمية . وتبين ايضا ان هذا البرهان يقودهم الى مواقف متناقضة فيما يتعلق بصلاحية المحاكم اللبنانية في الحكم بدستورية القوانين ـ الامر الذي يثير الشكوك حول تقديم دعواهم للرأي العام الذي هو عملية سياسية ، بينما يعتقدون مقتنعين بأنه يحق للمحاكم الفصل بمثل هذه الدعوى . لكونهم المحامين الذين نعرف ، ولكون غايتهم

---

(١) جون لوك كتاب في الحكم المدني الرسالة الثانية الفصل الرابع عشر . التوكيد لنا .

« This Power to act according to discretion for the public good without the prescription of the law and Sometime even against it, is that which is called Prerogative. »

John Locke, *The Second Tratise on Government.* Chap. 14, p. 91.

(٢) من كتاب مقالات في القانون (١٩٢٢) ص ٨٠ .

SIR FREDERICK POLLOCK has said that Locke's Second Treatise of Government is «probably the most important contribution ever made to English constitutional law by an author who was not a lawyer by profession.»

From his *Ecaays in the Law* 1922, p. 80. AQuoted by William Carpenter ih his « Introduction» to J. Lock»s Of Civil Governmen . very man's Library No. 751, p. VII.

الدفاع القانوني عن دستورية القوانين ، كان من الطبيعي والاقرب الى المعقول ان يتقدموا بدعواهم من المحاكم القضائية . لو فعلوا ، لكان ذلك اكثر انسجاما مع ما يعترفون به في دراستهم من جهة ومع ما يمارسون في القانون من جهة ثانية .

غير ان هذه الملاحظة في مسلكية الجماعة - على ما لها من محمل حول علمية البحث ونوايا الباحثين - هي الاقل اهمية في هذه الدراسة . النقطة الفكرية الهامة التي تدور حولها دراستنا هذه هي تبيان شرعية القانون اساس الاصلاح الحاضر ، القانون الذي تحاول جماعة سليم ان تبين عدم شرعيته .

أما المآخذ الهامة على برهانهم هذا فهي :

اولا ، تفسير ناقص لمبدأ فصل السلطات . وكان من نتائج هذا التفسير ان حملوا السلطة التشريعية وحدها مسؤولية سن القانون موضوع الدعوى ، بينما تقع مسؤولية اصدار هذا القانون على عاتق السلطتين التنفيذية والتشريعية .

ثانيا ، الاعتقاد بأن بعض الحريات العامة او الحقوق الطبيعية هي حقوق وحريات مطلقة . وقادهم هذا ، بمساعدة الاعتقاد بأن السلطة التشريعية غير مطلقة ، الى نفي حرية هذه السلطة ونكران حقها بالتعرض الى هذه الحقوق . اما عندما تظهر صحة الاعتقاد بأن ليس هنالك حريات مطلقة ، يصبح القول بحق السلطة التشريعية بالتعرض لهذه الحريات اقرب الى المعقول .

ثالثا ، الاعتقاد بأن ضمن « النظام الدستوري » الذي يشمل - مع ما يشمل - الحريات الاصلية والحقوق الطبيعية والمصلحة العامة او الخير العام - تتقدم الاولى (اي الحريات والحقوق الفردية) بالاهمية والقانونية على الثانية (اي المصلحة العامة) . والعكس هو الصواب الغلاب .

وهل في الدستور اللبناني ما يتجافى وهذه المعتقدات والقيم المقترحة بغية تصويب ما اعوج من مقاييس دراسة « سيادة الدستور في لبنان » ؟

ونرى اخيرا ان هذه الاعتقادات الخاطئة - اذا صحت حجج دراستنا الحاضرة - لو صححت كما يجب ، لتبينت كنتيجة منطقية لهذا التصحيح شرعية القانون موضع الدعوى والاساس السياسي والقانوني للاصلاح الحالي . هذا بشرط جوهري واحد . ان اشتراعه وتطبيقه يتم حقا بغية تحقيق المصلحة العامة[1] .

---

(١) راجع ايضاً قرار المحكمة العليا في الدعوى بين الحكومة الاميركية وجريدتي *New York Times* وواشنطن بوسط . *Wash. Post*

كذ لك الاذاعات العالمية - لندن - ١ تموز ٩١٧١ .

سيَاسَة التحرّر

« الحياد الايجابي »
«« تخبط فكري واشكال عملي في السياسة »

مقدمة البحث

ـ ١ ـ

« الحياد الايجابي » تسمية غير موفقة لسياسة تعددت عناصرها وتضاربت بعض مقوماتها . وغمض لهذا مفهومها عند بعض المفكرين ـ المفكرين الذين يتعمقون في تحليل استعمالاتهم ومفاهيمهم . وانتشر استعمال هذه التسمية انتشارا يفوق الوصف . وقد يكون لغموض هذا المفهوم ولتضارب بعض عناصره الاثر الاكبر والاعمق في سرعة وسعة انتشاره وخصوصا على السنة العامة . وان دل هذا الانتشار ـ سرعته وسعته ـ على شهرة هذا المبدأ فانه لا يدل ـ ضرورة ـ على مفهوميته . والمفهومية تأتي دائما وابدا ـ في منطق الاهمية ـ قبل الشهرة .

سنحاول لذلك في بحثنا هذا عرض وغربلة عناصر السياسة التي ـ لاسباب منها الواعي ومنها اللاواعي ـ سميت بسياسة الحياد الايجابي . وسنعزل من هذه العناصر ما تصادم مع غيره ـ يقود خطانا في هذه العملية مبدأ استبقاء الامتن والاهم والاصح . وسنرانا مقودين ـ بمنطق هذه العملية ـ الى استنتاج عنيف . ان **« الحياد الايجابي » مفهوم عقيم نظريا وعمليا** . لذلك يجدر في عرفنا ان يتحاشى استعماله قادة الفكر والسياسة بيننا ـ الا اذا كانت من جملة غاياتهم الاساسية اشاعة الفوضى ونشر الغموض بين المتحمسين المتهوسين . هذا ما تتضمنه هذه الدراسة من الناحية السلبية الهدامة .

غير ان الهدم بغية الهدم جريمة لا تغتفر عندنا ـ اللهم الا اذا كان الهدم هذا هدم شر محض . ما يبرر الهدم في نظرنا هو قصد بناء أفضل وانسب . لذلك سنحاول تبيان العناصر القوية الصحيحة المتراصة في السياسة المقصودة في هذه الدراسة . واذا استحسنا استبقاء هذه العناصر فلان لتطبيقها نتائج مستحبة مشكورة . انها لتكون محاولة قد يكتب لها النجاح لحل اعمق واخطر مشكلة تواجهها البشرية اليوم[1] . وفوق هذا ان تركيب هذه العناصر في مفهوم واحد ـ سياسة التحرر ـ سوف لا يرتكب جريمة جمع المتناقضات . وسوف لا يكون هذا المفهوم ـ هكذا نأمل ـ غامضا . بكلمة ثانية التعبير « سياسة التحرر » ـ **ومن هنا نشأت فكرة موضوع هذه الدراسة ـ هو اصطلاح اقوى منطقيا واصح وصفا واقعيا من التعبير « الحياد الايجابي » لشمل وشرح مايستصلح من عناصر ومقومات سياسة يؤمن بفوائد اتباعها بعض الدول في عصرنا هذا .**

وكانت هذه الدول ذات تأثير غير قليل في نفوس وعقول بعض اللبنانيين ـ اللبنانيين الذين اسهموا في خلق هزة عنيفة في حياة هذا البلد . فالامر اذن يعنينا عن كثب . والعناية به حق علينا وجب .

ـ ٢ ـ

تعددت الاسباب التي ادت في الواقع الى صراع عنيف ـ صراع حياة او موت ـ بين معسكرين تساوت اوكادت تتساوى مقدرتهما العسكرية ـ وتناقضت ـ فوق ذلك ومعه ـ عقائدهما تناقضا جذريا الى حد يهدد معه كل منهما سلامة الاخر وبقاءه اذا اراد ـ ومن الطبيعي ان يريد ـ ضمانة سلامته وتعاليمه . وربما كان هذا الصراع اخطر واعمق واصعب مشكلة يواجهها العالم في الوقت الحاضر . ان المدنية باسرها قد تندثر وتطمس آثارها نتيجة لهذا الصراع . فايجاد حل مرض لهذه المشكلة ومتفرعاتها هو المقياس الاوحد والاشمل ، في نظرنا ، لتقرير درجة نضوج ومقدار تبلور الحكمة الانسانية .

واذا شك بعضهم بوجود هذه الحكمة عند الانسان ـ الامر الذي يستحق بحثه دراسة شاملة وعميقة ـ فاننا لا نشك نحن بذلك ـ هذا من القضايا التي سنعتبرها ـ بالرغم من انها تستحق البرهان والاثبات ـ من مفترضات هذا البحث .

نحن نذهب الى ابعد من ذلك فنعتقد بان الانسان حكيم حليم وبانه من الممكن

---

(١) مقطع ٢ فيما يلي .

قياس ومعرفة درجة ومقدار هذه الحكمة . ومن جملة المقاييس التي نستعملها لهذا الغرض كيفية مواجهة وحل أعظم وأعضل مشكلة عرفتها البشرية في تاريخها المعروف ـ مشكلة الصراع الضاري بين معسكرين تساوت تقريبا مقدرتهما على الهدم وتطورت امكانات كل منهما الى درجة اصبح معها ـ لاول مرة في تاريخ هذا الكوكب السيار ـ أمن العالم باسره في خطر محيق .

والسياسة المسماة بالحياد الايجابي ـ نقطة انطلاق هذا البحث ـ تدعي شرف حل هذه المعضلة البشرية على انسب وجه . فهل صح هذا الادعاء ؟؟

- ٣ -

وفي هذا السياق الزمني للتاريخ والواقع الوجودي لابناء البشرية يواجه ابناء هذا الشرق ـ كما يواجه غيرهم ـ مشكلة الاختيار بين هذين المعسكرين ـ هذا اذا كان لا بد من الاختيار .

ففي الحقيقة اذن المعضلة هي معضلة مزدوجة . تتضمن ـ اولا ـ تقرير موقف تجاه حتمية او امكانية الانحياز . فهل عدم الانحياز ممكن ام هو أمر محتوم ؟! واذا ثبت ان عدم الانحياز ممكن اثار ذوو العقول العملية الواقعية مسألة افادته . فاذا تبين ان عدم الانحياز ممكن ومفيد فلا يكون هنالك من داع ملح للاختيار بين المعسكرين او للانحياز الى احدهما . أما اذا كان الانحياز امرا محتوما او امرا ممكنا ولكنه مفيد ـ او افيد على الاقل من عدم الانحياز ـ فعندئذ تواجهنا مشكلة تعيين ـ وهذه هي المعضلة الثانية ـ الجهة التي نفضل ان ننحاز معها[1] .

- ٤ -

فهل عدم الانحياز ممكن ؟ هل الحياد ـ بكلمة مرادفة ـ امكانية مفتوحة امام دول هذا العالم ؟

على الصعيد النظري المحض لا أخال اثنين من المسؤولين السياسيين الفاهمين في العالم العربي (او العالم اجمع) يختلفان في جوابهما على هذا السؤال .

طبعا من الممكن ان لا ننحاز الى اي من المعسكرين . هذا ما يتضمنه ـ وربما كان اهم ما يتضمنه كوننا مستقلين . فالحياد ـ للدول المستقلة وعلى الصعيد النظري

(١) انظر « تعليق ونقد » مقطع ١٨ فيما يلي .

المحض ـ امكانية لا تقبل الجدل .

بقي ان نعرف اذا ما كان الحياد او عدم الانحياز مفيدا .

وهكذا ننتقل الى الصعيد العملي . هل يفيدنا ان نتمسك بالحياد ؟ او اذا اردت، وضع السؤال اكثر سياسية قلت : « اي افيد الانحياز ام عدم الانحياز ؟ » .

في الاجابة على هذا السؤال ينقسم مفكروا العالم العربي السياسيون انقساما واضحا . قسم يحبذ الانحياز ويعمل على ضوئه وبوحيه . وقسم يرفضه ويتنكر لمن يؤمن به . القسم الاول يضم اعضاء حلف بغداد ومتبني مبدأ ايزنهاور للشرق الاوسط . وهكذا فقد اجاب هؤلاء على النقطتين المذكورتين سابقا بأنهم يؤمنون اولا بأن الانحياز افيد من عدم الانحياز لاسباب بحثها لا يدخل ضمن نطاق بحثنا هذا ، الى المعسكر الغربي .

بمناسبة دفع ليبيا للقسط الثالث من التزاماتها المالية تجاه الجمهورية العربية المتحدة والاردن أثارت الصحيفة الليبيّة شبة الرسمية الحقيقة موضوع المساعدات التي اقرّها مؤتمر القمّة العربي بعد الحرب وذكرت المستفيد الاكبر من هذه الاموال « **بأن ما تدفعه ليبيا ليس فائضا عن الحاجة لكنه قطعة من رغيف الخبز وجزء من المال الذي خصص لفتح الطريق وبناء المستشفى والمدرسة** » ثم شددت على انه « **يجب ان يكون لليبيا رأي في انفاق اموالها . . .** » جريدة النهار ،١٩ أيار ١٩٦٨ .

ثم انهم اتخذوا ـ ثانيا ـ موقفا معاديا للمعسكر الشيوعي . لقد انحازوا .

والقسم الثاني من مفكري الساسة العرب يهاجم[1] الحلف ويهجو المبدأ ويحارب

---

(١) ويتضمن هذا السلوك من جهتهم أمرين :

الاول : القول بأن عدم الانحياز هو أفيد من الانحياز وهذه هي النقطة التي سنناقشها في هذا البحث على الصعيد العلمي والصعيد العملي . وسنذهب الى ان قولهم ذلك مخطيء . واذا صح مذهبنا واذا قبلوه تتجه الانظار والعقول الى الامر الثاني الذي يتضمن هجومهم على حلف بغداد ومبدأ ايزنهاور ـ نعني القول بأن الانحياز الى الغرب هو غلطة سياسية . مناقشة هذه النقطة هي خارج نطاق بحثنا اذ اننا نعتقد ان تقرير هذا الانحياز ، كان هذا الانحياز الى جهة الغرب ام الى جهة الشرق ، هو من مسؤولية وحق القائمين على أمر الدولة (« تعليق ونقد مقطع ١٨ ») . واصدار حكم رصين على مثل هذا الانحياز : ـ بقطع النظر عن الاتجاه الذي يتبناه ـ يتطلب معرفة أمور ووقائع سياسية قلما عرفها غير رجال الحكم والمقربين منهم .

ب « الملك فيصل والامير صباح يشعران بان السياسة التي ادت الى النكبة الاخيرة ما زالت قائمة وتسير في نفس الخط الذي كانت تسير عليه قبل الخامس من حزيران ، وان من شأن هذه السياسة فيما لو استمرت ان تزيد في التدخل والنفوذ السوفياتي بالاضافة الى انها تهيء الاسباب لمزيد من الوجود السوفياتي والنفوذ السوفياتي في المنطقة » .

« وعلم من مصادر مطلعة مقربة من الوفدين السعودي والكوتي ان العاهلين لا يمانعان في اقامة هذه القيادة شرط ان يتغير الاتجاه السياسي في بعض الدول العربية مما يضمن تحررها من المبادىء المستوردة » جريدة الحيادة ٩ نيسان ١٩٦٨ .

اتباع الحلف ومحبذي المبدأ فماذا يدعم موقفهم ؟

وانسب طريقة نعرفها للجواب على هذا السؤال هي تفهم سياق ومعنى وغاية هذه النظرية كحركة دولية عالمية - اذ لا تنفرد دول (او بعض دول) العالم العربي بتبنيها ومحاولة تطبيقها .

ولنتفهم هذه الحركة بشكل أوضح وافيد وربما اعمق يجدر بنا ان نلقي نظرة - ولو سريعة عابرة - على ما عرف بنظرية المبادىء الخمسة .

المبادىء الخمسة

- ١ -

تتضمن الاتفاقية بين الهند والصين بخصوص تيبات[1] الايمان بفوائد القواعد التالية :

١ - الاحترام المتبادل للسيادة والحدود الطبيعية .
٢ - عدم التعدي .
٣ - عدم التدخل بالشؤون الداخلية .
٤ - المساواة والمصلحة المتبادلة .
٥ - التعايش السلمي .
تلك هي المبادىء الخمسة .

- ٢ -

ان هذه المبادىء الخمسة لا تعدو كونها - في عرفنا - شرحا وتفصيلا لمبدأ واحد . الا وهو مبدأ احترام السيادة . فاذا احترمت دولة ما سيادة دولة ثانية بالمعنى الصحيح للاحترام وللسيادة فينتج عن ذلك حتما احترام حدودها الجغرافية ، وعدم التعدي عليها ، وعدم التدخل بشؤونها الداخلية ، واحترامها على قدم المساواة - الامر الذي يعني معاملتها على اساس المصلحة المتبادلة . وكل هذا يقود الى تعايش سلمي بين الدولتين المعنيتين .

فمن الناحية الفكرية يعتبر هذا التفصيل لمبدأ واحد الى عدة مبادىء من الاخطاء

---

(١) عقدت بتاريخ ٣٠ - ٤ - ١٩٥٤ .

التي يجدر بنا تحاشيها . اذا كان بالامكان التعبير عن مفهوم ما بكلمتين اثنتين فمن الضعف ومن باب اضاعة الوقت محاولة التعبير عن هذا المفهوم بعشر كلمات . هذا هو مبدأ المختصر المفيد .

- ٣ -

غير ان للتفصيل ـ وان هو عاكس قاعدة المختصر المفيد ، القاعدة الذهبية في هذا الباب ـ حسنات كثيرة سياسية واجتماعية .

واولى هذه الحسنات هي تبيان المعنى المقصود بشكل اكثر وضوحا . ويقود هذا الى ثانية حسنات التفصيل ـ اعني امكانية تقليل وربما تحاشي سوء التفاهم . ولهذه الحسنة في الاجتماعيات وخصوصا السياسيات قيمة ذات اهمية كبرى . اذ ان **بغية هذه العلوم والمحاولات هي التخلص من** المشاجرات والمشاحنات . فاذا امكن تحاشي مثل هذه المشاجرات بعزل اسبابها او بتفصيل مبادئها نتج عن ذلك كسب بشري عالمي عظيم . وهكذا نجد في هذه الحسنة للتفصيل اعظم واهم مبرر لاستعماله .

هذا فيما يتعلق بالتفصيل اجمالا .

- ٤ -

وللتفصيل الذي نحن بصدده ـ تفصيل مبدأ احترام السيادة ووضعه في خمسة مبادىء ـ قيمة خاصة في سياق هذه الدراسة . انه يظهر بشكل اوضح وابرز العلاقة المتينة والعناصر المشتركة بين مفهوم « المبادىء الخمسة » او بالاحرى مبدأ « احترام السيادة » وبين نظرية « الحياد الايجابي » او بالاحرى « سياسة التحرر » .

فمن هذه المشتركات عدم التعدي[١] والمساواة[٢] والاحترام المتبادل[٣] والتعايش السلمي[٤] .

ومن جملة حسنات البحوث التالية وضع هذه المفاهيم وغيرها في سياق يزيد مفهوميتها .

---

(١) انظر « الحياد الايجابي » معنى النظرية ، المقومات الايجابية ، مقطع ١ .

(٢) المرجع السابق ذاته مقطع ٢ .

(٣) انظر « الحياد الايجابي » سياق النظرية مقطع ٦ .

(٤) انظر « غاية تطبيق النظرية » مقطع ١ .

اما اهمية تطبيق هذه المبادىء الخمسة (وبالتالي مشتركاتها) في عين معتنقيها فتبرز جلية في المقتبس الاتي :

« هذه المبادىء تقود خطانا في علاقاتنا ليس مع الصين فحسب بل مع اية دولة مجاورة - او بالاصح مع اية دولة كانت . ويتصور ان اتباع الدول لهذه المبادىء في علاقاتها بعضها مع بعض يقلل ولا شك كثيرا من مشاكل العالم الحاضرة »[١] .

وكثيرا ما ترددت هذه النغمة في بيانات لاحقة .[٢] .

وسوف نرى ان هذا الاحساس والشعور هو من اهم العناصر المقومة لمفهوم « السلم الحقيقي »[٣] عند اتباع هذه المبادىء الخمسة الذين هم مع شيء من التساهل - اتباع نظرية الحياد الايجابي . وتوطيد هذا السلم هو من جملة - ان لم يكن اهم - غاياتهم .

واذا عز توطيد هذا السلم - الامر الذي تعترض تحقيقه صعوبات دولية جمة فيكتفي هؤلاء - وقتيا - بأضعاف وتخفيف « حدة التوتر الدولي »[٤] .

هذا فيما يختص بالمبادىء الخمسة .

ولننتقل - بعد هذا العرض التحليلي النقدي السريع لهذه المبادىء - الى دراسة تفصيلية لسياسة الحياد الايجابي .

الحياد الايجابي

وسنقسم هذا الباب من البحث الى ثلاثة اقسام : - الاول ، سياق النظرية والثاني معنى النظرية والثالث غاية تطبيقها .

آ - سياق النظرية : -

من الصعب ان يتفهم الباحث مفهوم ومقصود نظرية الحياد الايجابي بمعزل عن سياق الحوادث التي كانت - وما تزال - تهز العالم يوم تمخضت بعض الرؤوس بهذه النظرية . وقد كان - طبعا - لهذه الحوادث تأثيرها النفساني على قلوب ومشاعر الناس .

---

(١) من خطاب للبنديت نهرو في مجلس الشعب ، دلهي الجديدة ١٥ أيار سنة ١٩٥٤ .

(٢) مثل البيان المشترك الصادر عن رانغون بتاريخ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

(٣) انظر « الحياد الايجابي » غاية تطبيق النظرية مقطع ٤ .

(٤) بيان رئيسي وزراء الهند والاتحاد السوفياتي الصادر عن موسكو بتاريخ ٢٣ حزيران سنة ١٩٥٥ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فتفهمنا لهذا الصعيد المشاعري النفساني لسياق هذه النظرية لا يقل اهمية عن تفهمنا لسياقها الوجودي والتاريخي . وفيما يلي عرض وتقييم لاهم عناصر هذا السياق .

١ ـ الصراع الدولي الضاري الحقود .

لقد سبق واشرنا في بحثنا هذا[١] الى عنصرين ـ اهم عنصرين ـ وجب ان يتذكرهما الباحث في نظرية الحياد الايجابي . العنصر الاول هو وجود قوتين جبارتين تتصارعان في العالم . والعنصر الثاني هو ان كلاً من هذين الجبارين يكن البغضاء للاخر او على الاقل يشك بنواياه ويحاول بالتالي تقويض اركان قوته[٢] .

وتتردد اصداء الاشارة الى هذين العنصرين في القول التالي : « في العالم اليوم قوتان تتصارعان وتضمر احداهما العداء للاخرى وتحاول فوق ذلك تقويض اركانها . . . نود لمصلحتنا ولمصلحة العالم اجمع ان نتحاشى هذا الصراع » .

ويجب ان لا تفوتنا الاشارة ـ في هذا المقتبس ـ الى اعلان موقف من هذين المعسكرين المتناحرين : ذلك هو اعلان موقف عدم الانحياز .

وبهذه المناسبة ـ على فكرة ـ يجدر بنا ان نسجل للبنديت نهرو ـ صاحب المقتبس المدروس هنا ـ عدم انغماسه في وحلة استعمال التعبير « الحياد الايجابي » . فقد اصر على استعمال التعبير « عدم الانحياز »[٣] . وهذا ما يزيد في قيمة هذا الرجل الفكرية عندنا . ذلك لان « عدم الانحياز » مفهوم واضح بقطع النظر عما اذا كان عمليا واقعيا ام لا[٤] اما « الحياد الايجابي » فمفهوم عقيم او على الاقل غامض محشو بالمغالطات[٥] .

وما هذه الاشارة التعليقية النقدية سوى سانحة عابرة .

ما يهمنا الان بالاحرى هو تبيان العناصر المهمة والمؤثرة في عملية تكوين سياسة الحياد الايجابي ـ العناصر التي شكلت السياق التاريخي والجو العالمي النفساني الذي تمخضت فيه هذه السياسة . ومن اهم هذه العناصر الخوف وسوء الظن نتيجة للصراع

---

(١) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٢ .

(٢) التمهيد للاتفاق بين الهند والصين المتعلق بالتيبات بتاريخ ٣٠ ـ ٤ ـ ١٩٥٥ .

(٣) خصوصا بمناسبة زيارته لدمشق سنة ١٩٥٦ .

(٤) انظر « تعليق ونقد » فيما يلي مقطع ١٢ .

(٥) انظر ايضا « تعليق ونقد » مقاطع ١ و ٢ و ٣ .

المذكور انفا[1] . فقد ظهرت نظرية الحياد الايجابي في وقت ساد ولم يزل يسود العالم فيه جو محموم من الخوف وسوء الظن . يخاف كل من المعسكرين المعسكر الثاني وتخاف الدول المتوسطة والصغرى من الاثنين . وتسود الريبة عقول الجميع وقلوبهم .

٢ ـ التقدم التكنيكي .

وتزيد في محمومية هذا الجو العالمي حدة الخوف الذي اثاره بيان العلماء[2] عن مدى التدمير والتخريب اللذين ينتجان عن حرب معداتها من مبتدعات العلم الحديث الجهنمية[3] . وقد تردد صدى هذا البيان ، في الاندية السياسية العالمية . ومن جملة اصدائه البيان المشترك لرئيس مصر ورئيس وزراء الهند[4] . وكما رددت القاهرة هذه الاصداء رددتها ـ وربما بصوت ابعد تأثيرا ـ رانجون[5] . من ذا الذي يجرؤ ان يقول بعد الان ـ كما قال كبلنج ـ الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ؟

ان حربا مثل هذه لتهدد سلامة البشرية باسرها بالخراب والفناء . لو اقتصرت نتائج مثل هذه الحرب على تدمير قسم من العالم وبالتالي بمحو جزء من المدنية لكان الامر سهلا وهينا . اما ان تتعرض البشرية بجميع ابنائها والمدنية بجميع خطوطها ومظاهرها للفناء لشيء لا يقدر ان يقف امامه رجل عاقل مكتوف الايدي مدعيا عدم الاكتراث .

والاكتراث عند الايجابيين يتضمن ـ مع ما يتضمنه ـ وضع المخططات لتجنب مثل هذه الحرب اذا امكن ، ولاتخاذ موقف معين منها اذا تعذر تجنبها . ومن هذه المخططات سياسة الحياد الايجابي ـ مدار هذا البحث .

٣ ـ التسابق في التسلح .

والتقدم التكنولوجي هو معا سبب ونتيجة للتسابق في مضمار التسلح بين الامم . وقد تضاربت الاراء حول نتائج هذا التسلح[6] وقد كان تحقيق تخفيض السلاح او نزعه

---

(١) أ ـ مؤتمر كولبو ـ كاندي تاريخ ٢ حزيران سنة ١٩٥٤ .
ب ـ خطاب رئيس اندونيسيا باندونغ . ١٩ تموز ١٩٥٠ .
ج ـ انظر ايضا « الحياد الايجابي » معنى النظرية المقومات الايجابية مقطع ١ .

(٢) ظهر في لندن بتاريخ ٩ تموز ١٩٥٥ .

(٣) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٢ .

(٤) الصادر عن القاهرة بتاريخ ١٢ تموز سنة ١٩٥٥ .

(٥) في البيان المشترك لبورما ويوغوسلافيا بتاريخ ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

(٦) انظر « تعليق ونقد » فيما يلي مقاطع ١٢ و١٣ و١٤ و١٥ و١٦ و١٧ .

مشكلة اساسية للمفكرين الدوليين . ولم تزل هذه المشكلة تواجه مفكري العالم اليوم - او المهتمين منهم - بالصعوبات والاخطار ذاتها التي واجهتهم بها في الماضي . غير ان تفصيل وتعليل هذه الصعوبات لا يدخل في نطاق هذا البحث . وكذلك بحث الناحية الاقتصادية لهذا العنصر .

ما لا نستغني عن الاشارة اليه في هذا السياق هو تأثير هذا التسابق في التسلح على عقول ابناء هذا العصر ونفوسهم . والتلميح في هذا المجال هو اقوى من التصريح والتشريح . اذ ان التشريح يعني ترديد ما سبق ذكره[1] . فمما لا شك فيه ان هذه المحاولات في التسابق بالتسلح تزيد في اسباب الخوف والخشية والشك والريبة اجمالا وخصوصا عند متسلمي زمام الامور في الدول الصغيرة .

فلا غرو اذن ان يرتفع صوت هؤلاء - وهذا مما يقدرون على عمله في مثل هذه الظروف[2] في نطاق الدعوة لسياسة الحياد الايجابي برفض اي نوع من السلم المبني على اساس التسلط المفروض اما بالقوة واما بتأثير الخوف والشك . « لا نرضى اي نوع من التسلط لا التسلط بالقوة ولا التسلط عن طريق المبادىء بقطع النظر عن مصدرها . **مرادنا هو السلم الحقيقي »[3] . ومن اهم عناصر هذا السلم هو التحرر من الخوف[4] .**

٤ - الاستعمار .

ومن مغازي المقتبس المدروس سابقا انه صرخة واضحة ضد الاستعمار .

ويزيد في اهمية الاعتقاد بالسلم الحقيقي كون بعض الدول المتوسطة واكثر الدول الضعيفة والصغيرة دولا ذاقت الامرين على ايدي المستعمرين وكثيرا من الوان العذاب وألم الاستعباد ، وكونها تخلّصت حديثا من قيود هذا الاستعمار او كادت ، وكونها لم تتحرر من ربقة هذا الاستعمار الا بعد صراع مرير وتضحيات غير قليلة ولا تافهة . « نال شعبا يوغوسلافيا وبورما حريتهما بعد ان ذاقا مرير الصراع والم التضحية الكبيرة[5]» .

وما صح في هذا الموضوع على بورما ويوغوسلافيا يصح بدون اي تعديل او تحوير على شعوب آسيا وافريقيا . هذا من الانغام المميزة لمؤتمر باندونغ .

---

(١) انظر « سياق النظرية » مقطع ١ .

(٢) انظر « تعليق ونقد » فيما يلي مقطع ١٤ .

(٣) من خطاب لرئيس اندونيسيا بتاريخ ١٨ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٤) انظر « غاية تطبيق النظرية » مقطع ٤ .

(٥) البيان المشترك لرئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء بورما الصادر عن رانجون بتاريخ ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٥٥

والشعوب الافريقية والاسيوية التي لم تتحرر بعد تعاني اليوم الام المخاض !

٥ ـ القومية .

وما الصرخة ضد الاستعمار والاستعباد سوى مظهر من مظاهر القومية . . . ومظاهر القومية في هذه البلدان لا تخفي معالمها ولا تضلل تأثيراتها احدا .

ان هنالك بينات كثيرة في هذا العصر الذي نعيش فيه تشير الى ان نجم القومية اخذ بالافول . اصبحت القومية ـ او كادت ـ من تحف الماضي في كثير من البلدان . هذا أمر يزداد وضوحا مع الايام .

وان كانت القومية سائرة الى حتفها فانها لا تزال ـ على الاقل في بعض انحاء هذه الارض ـ ذات فائدة تذكر . ان لسحرها كثيرا من الفاعلية ـ وبالاخص ضد الاستعمار . فاذا كان للقومية اليوم اية فائدة فان اهم فوائدها هي قوتها على محاربة هذا المرض الشبه ـ مستعصي . ان للقومية اليد الفضلى على تحقيق الاستقلال ، اي استقلال .

٦ ـ امل وطموح .

ولم تنته مشاكل الدول التي نجحت وتوفقت في نيل استقلالها . ان طموحها في تحقيق حياة أفضل واغنى وارقى وفي تأمين العدالة الاجتماعية لابنائها[1] وفي تحقيق حريات اكثر وأوسع لهم[2] وفي التقدم[3] ، ورغبة هذه الدول في ان تعامل معاملة الانداد ، واعتقاد قادتها بانهم يعملون شيئا خيرا ، وبأنهم اصبحت لهم يد في تكوين وخلق التاريخ[4] ـ كل هذه الاعتبارات ادت الى تألب تلك الدول حول سياسة وجدوا فيها ـ أو هكذا ظنوا ـ الامل في تحقيق غاياتهم وفي ما يطمحون اليه !

تلك هي اذن أهم العناصر التي تكون سياق نظرية الحياد الايجابي ـ **الصراع الدولي الملغوم دائما وابدا بالشك والريبة وعدم الاطمئنان وبالبغض والكراهية والنقمة احيانا العناصر التي سببت ونتجت عن التسابق في التسلح بين الدول وعن تقدم هذه الدول او بعضها في الاختراعات والابتكارات التكنيكية والجهنمية** . هذا بعض ما اسهمت به الدول الكبرى والدول الكبيرة المتفوقة لخلق الجو الذي تمخضت بين عواصفه نظرية الحياد الايجابي .

---

(١) بيان مصر والهند الصادر عن القاهرة بتاريخ ١٢ تموز سنة ١٩٥٩ .

(٢) مؤتمر باندونغ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٣) من خطاب البنديت نهرو باندونغ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٤) مؤتمر باندونغ .

اما الدول الصغيرة والمتوسطة فقد شاركت الدول الكبيرة بشعورها بالقلق والتوتر والخشية على مستقبلها . وكان الشعور بالقومية بينها تضرم ناره مظالم الاستعمار اقرب وسيلة لتحقيق آمال ومطامع طالما داعبت مخيلات هذه الدول في الماضي . وزاد في أمكانية تحقيق هذه الغايات الاختلاف الجذري الاساسي بين اعظم قوتين في العالم . وأراد المسؤولون عن مقدرات ومستقبل هذه الدول - ومن حيل السياسة ان يريدوا - استغلال[1] هذا الخلاف بين الجبارين . فكانت سياسة الحياد الايجابي .

ب ـ معنى النظرية

وانسب طريقة للدخول الى مخابيء مفهوم « الحياد الايجابي » هي ان تقسم مقوماته الى نوعين : ـ سلبية وايجابية . ولنبدأ بعرض الايجابية منها .

أ ـ المقومات الايجابية

١ ـ الصداقة : وأهم واول هذه المقومات هو مبدأ الصداقة .

نريد ان نكون اصدقاء مع الغرب واصدقاء مع الشرق واصدقاء مع الجميع . لانه اذا كان هنالك شيء يحق له ان يدعى روح آسيا فهو مزية التسامح والتساهل والصداقة والتعاون ليس روح التعدي[2] .

وفي هذا المبدأ ما فيه من تهجم على روح التعدي التي تسود ـ في نظر زعيم الهند ـ العلاقات الدولية[3] . واستبدال هذه الروح بروح الصداقة وما يسايرها من قيم كالتسامح والتساهل والتعاون هو ما يضفي ـ وربما كان أهم ما يضفي ـ فيضا من النور والصبغة الاخلاقية الدينية على سياسة قد يظن خطأ انها اولا وآخرا سياسة سياسية .

وفي هذه المفاهيم ما فيها من الاشارة الى الترويض النفساني الشاق !

٢ ـ المساواة : وينسجم مبدأ الصداقة انسجاما رائعا مع مبدأ الاخوة والمساواة . « سنتعاون مع العالم بعد الان كانداد » . « سنجلس مع دول العالم العظيمة كأخوان »[4] .

---

(١) نقرأ هنا تلميحا الى ما يحاول حسنين هيكل توضيحه في « غير اخلاقية عدم الانحياز » راجع **النهار** بتاريخ ٦٧/٩/٢٣ .

(٢) البنديت نهرو في مؤتمر باندونغ بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٣) انظر « سياق النظرية » مقطع ١ .

(٤) البنديت نهرو مؤتمر باندونغ بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

ولا يخفى على القارىء الفطين ان الاخوة المقصودة في هذا الباب انما هي الاخوة الدولية وليست الاخوة العائلية وان كان بين المفهومين علاقات وثيقة . يتضمن المفهومان المساواة . وهذا ما يهمنا الان .

وفي هذا ما فيه من معرفة النفس والثقة بها ومعرفة ما يتوجب عليها وما يحق لها على غيرها في الحقل الدولي وعلى الصعيد العالمي .

وربما قرأ بعض الدول المتفوقة في هذا « الادعاء » او بالاحرى التصميم شيئا من الطموح وربما الغطرسة . لهذا الشعور مبرراته التاريخية . يجب ان لا ننسى ان الهند وجميع الدول التي تبنت سياسة الحياد الايجابي هي دول لم يطل عهدها في التنعم ببركات الاستقلال بعد[1] .

ولكن هذا الشعور سيخسر حدته وقيمته مع مرور الزمن . ففي حياة الدولة - كما في حياة الاشخاص - تغييرات كثيرة وربما قاهرة تقضي الحكمة بالانسجام معها ومسايرتها .

غير ان الملاحظة السابقة ضرورية جدا لتوضيح ما في التصميم المذكور من جدة وابتكار . ان مبدأ المساواة ذاته هو مبدأ قديم جدا - يذهب تاريخه في القدم حتى بداية العلاقات الدولية . **أما التصميم على اتباع وتحقيق هذا المبدأ من جهة دول معينة الماضي والامال والمصير انما هو شيء جديد في تاريخ البشرية** . واذا كانت هنالك من قيمة لمؤتمر باندونغ فان بعض هذه القيمة على الاقل يجب ان يقرأ في هذا التصميم .

ولا تنتهي لائحة هذه المقومات الايجابية لمفهوم الحياد الايجابي عند هذا الحد . فان بعض المقومات التي سنعالجها في نطاق المقومات السلبية - بناء على تركيبها اللغوي ومدلولها الفكري - ؟ يصح (وربما كان من الضروري) اعتبارها مقومات ايجابية - نعني ايجابية المقصد . فما من احد يشك بان « عدم الانعزالية » او « رفض الاتكالية » هي ايجابية المقصد .

ولننتقل الان لدراسة النوع الثاني من مقومات الحياد الايجابي .

أأ - المقومات السلبية

١ - عدم الانحياز : - وأول هذه المقومات هو مبدأ عدم الانحياز . « نود

(١) انظر « سياق النظرية » مقطع ٤ .

لمصلحتنا ولمصلحة العالم ان نتحاشى هذا الصراع » وهذا يعني الابتعاد عن الصراع القائم بين المعسكرين الجبارين[1] .

ويتعدى هذا الموقف رفض الاشتراك بالحرب وعدم التدخل بالمناوشات الى مستوى اعمق . انه يرفض الروح التي توجه هذا الصراع - روح الانتقام والسيطرة[2] .

بكلمة ثانية يعني مبدأ عدم التحيز عدم الارتباط بأي من المعسكرين روحا وعملا[3] .

٢ - عدم الانعزالية : - غير ان عدم الانحياز لا يعني - عند معتنقيه - الانعزال . « ربما كان من الخطأ ان نفكر بالانعزال . لاننا لسنا بمعزولين عن العالم . علينا ان نعيش معا وان نتعاون احدنا مع الآخر في هذا العالم الحديث الذي اصبح يوما بعد يوم اكثر واكثر عالما واحدا »[4] .

فواضح من هذا المقتبس ان اصحاب الحياد الايجابي لا يقصدون لا التهرب من مسؤولياتهم تجاه دول العالم ولا الانعزال عن هذه الدول وترك تقرير حوادث التاريخ لغيرهم .

٣ - رفض السلبية : - وان كان عدم الانحياز لا يعني الانعزالية فهو ايضا عندهم لا يعني السلبية . « لا يمكن ان يكون هنالك سلم عن طريق الحياد السلبي الذي يعني الانسحاب من المعركة من اجل السلم[5] » .

وهكذا يتبين ان أصحاب الحياد الايجابي يرفضون التهرب من المسؤوليات والانسحاب من المعركة . من فعل ذلك لا يخدم السلم . وان خدم بذلك سلما فأنه لا يخدم السلم الحقيقي .

وربما كان في تفهم هذا العنصر اثر كبير لتفهم المقصود من التعبير « الحياد الايجابي » . ان روح هؤلاء القادة ايجابية بمعنى انهم غير انهزاميين وغير سلبيين !

---

(١) انظر « سياق النظرية » مقطع ١ .

(٢) انظر « معنى النظرية » مقطع ١ .

(٣) انظر ايضا مقطع ٦ فيما يلي .

(٤) البنديت نهرو . مؤتمر باندونغ بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٥) رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء بورما . رانجون ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

٤ ـ رفض الاتكالية : ـ ويرفض هذا الموقف ليس الانعزالية والسلبية فحسب بل الاتكالية ايضا . فمعتنقوه يرفضون الاتكالية بنفس النفس الذي يرفضون فيه الانعزالية والسلبية . وربما كان لرفض الاتكالية اهمية اكثر في نظرهم من اهمية رفض الانعزالية والسلبية .

« بلدانا ليسا حياديين اتكاليين كما يدعي البعض ولكنهما ايجابيي المجهود[1] » .

ومن هنا ـ كما اظن ـ نشأت النبرة على الاجابية في سياسة القادة الذين نعني عندما نشير الى معتنقي نظرية الحياد الايجابي .

هنالك ملاحظتان مهمتان ـ سنحتاجهما في باب « تعليق ونقد » ـ يجدر بنا التنبه اليهما في هذا السياق .

الملاحظة الاولى هي ان النبرة على الايجابية ـ النبرة التي نلمسها في المقطوعة المدروسة هنا ـ انما هي ردة فعل لانتقاد سبق واثاره اعداء السياسة التي سميت فيما بعد سياسة الحياد الايجابي . ذلك هو مضمون الاشارة السابقة « كما يدعي البعض » في المقتبس المدروس .

والملاحظة الثانية تتعلق بموقعي البيان . ان احدهما شرقي ويمثل ـ على الاقل في هذا الاطار ـ بعض مزايا الشرقيين الاساسية ـ نعني اللاعنفية ، والثاني غربي وصادف ان عبر ـ في هذا الموقف على الاقل ـ عن مزية غربية عرفا وعادة ـ نعني الايجابية القومية .

ولنا موعد قريب مع التعليق على هاتين الملاحظتين[2] .

٥ ـ التنكر للتسلط والاستعمار والاستعباد : ـ ويرفض الحياد ايجابيون ـ مع ما يرفضون مبدأ التسلط . « وعلينا ان نتحفظ فلا ندع اي نوع من التسلط يقف في سبيلنا . ونحن شعوب عظيمة في العالم تحب حريتها . . . ولن نتلقى أوامر من احد فيما بعد . . . وسوف لن نكون مطاويع لاحد . . . سوف لن نكون نسخا طبق الاصل للاميركان او للروس »[3] .

---

(١) رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء الهند ـ دلهي الجديدة ٢٣ كانون الاول سنة ١٩٥٤ .

(٢) انظر « نقد وتعليق » فيما يلي مقطع ٥ .

(٣) البنديت نهرو مؤتمر باندونغ بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .

ولا نجد اي مبرر لاعادة ما سبق وذكرنا بخصوص روح الثقة بالنفس والتصميم الرصين والطموح عند قادة هذه السياسة [1] . فهذه المقتبسات تنم عن تلك الصفات النفسانية بوضوح لا تشوبه شائبة .

٦ ـ عدم تبني فكرة « تكوين قوة ثالثة » : ـ ولا ترمي محاولة نشر الحياد الايجابي الى تكوين قوة ثالثة . اصحاب هذه النظرية هم ضد التكتلات العسكرية التي هي ـ بنظرهم ـ من دواعي الحروب واسباب تهديد السلام .

« السلم لا يؤمن بواسطة انحيازات مع اي من الجهات التي بمجرد وجودها تكون اهم عائق لتسوية المشاكل الدولية » [2] .

وتزداد سلبية مفهوم « عدم الانحياز » عندما نتفهم مضمون هذا المقوم . يذهب مفهوم « عدم تبني فكرة تكوين قوة ثالثة » الى أبعد من الاشارة الى ضرر التكتلات العسكرية فيوحي بالتالي بالابتعاد عن الارتباط المسبق لحدوث اية حرب بأية من القوتين الجبارتين المتصارعتين. **انه ينظر بعين عدم الرضى الى اي ارتباط عسكري كان هذا الارتباط مع احدى القوتين الجبارتين ام مع غيرهما من القوى العالمية .**

٧ ـ رفض مبدأ الضمان الجماعي : ـ وتبني هذه السياسة تجاه الارتباطات العسكرية المسبقة يعني حتما رفض المبدأ الذي تقوم عليه هذه الارتباطات . ذلك هو مبدأ الضمان الجماعي . **فالتنكر للارتباطات العسكرية هو حتما تنكر لمبدأ الضمان الجماعي .** ولا مهرب للمنطقيين من هذا الاستنتاج !

واذا صح هذا الاستنتاج قاد الى استنتاج ثان مهم . هذا بدوره يعني رفض حل المشكلة العالمية [3] التي تواجه البشرية اليوم بالاتكال على القوة وبالتالي عن طريق الاستعداد المسلح .

وقبل ان ننتقل الى بحث الغاية من تطبيق هذه النظرية ـ نظرية الحياد الايجابي ـ قد يفيدنا ان نختتم بحث معناها باستعراض مقومات هذا المعنى باختصار وايجاز .

---

(١) راجع مقطع ٢ سابقا .

(٢) أ. رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء الهند بتاريخ ٢٣ كانون الاول سنة ١٩٥٤ . ب . رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء بورما ـ رانجون بتاريخ ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٥٥ .

(٣) راجع « مقدمة البحث » مقطع ٢ .

وقد قسمنا هذه المقومات ـ لاسباب منهجية محض وبشيء من الاعتباطية الى نوعين : سلبية وايجابية ـ أما السلبية منها فهي : ـ **رفض مبدأ الضمان الجماعي وبالتالي رفض وضع النبرة على القوة التي هي اساس هذا المبدأ ،وعدم تبني فكرة تكوين قوة ثالثة ،والتنكر للتسلط والاستعباد** والاستعمار ، ورفض الاتكالية والسلبية والانعزالية ، وتبني فكرة عدم الانحياز .

واما مقومات هذا المفهوم الايجابية ـ وقد يمكن اعتبار بعض المقومات السابقة ايجابية ايضا ـ فهي **الصداقة والاخوة الدولية والمساواة والتعاون وما ينسجم معها من الصفات الدينية النفسية من التساهل والتسامح والثقة بالنفس** .

تلك هي مقومات معنى « الحياد الايجابي » . فما هي الغاية المرتجاة من تطبيقه .؟

ج ـ غاية تطبيق النظرية .

١ ـ تخطيط مساحة للسلم .

أما غاية هذه السياسة او بالاحرى ما يرتجى ان ينتج عن الايمان بها والعمل على ضوئها فهي خلق وتخطيط مساحة للسلم في العالم . يتردد هذا النغم في بيانات كثيرة[١] . فوجود مساحة من الارض او بقع متعددة من المساحات حيث لا تدعي اية قوة من القوتين الجبارتين حق وشرف تطبيق مبادئها وبالتالي حق وقوة طرد المبادىء المعادية لها ـ ان وجود مثل هذه البقع الجغرافية ـ واحات للسلم ـ لضرورة ذات اهمية كبرى في نظر الحياد ايجابيين .

ولهذه المساحات قيمة تذكر في نظر بعض المراقبين غير المتحيزين . فهي على صعيد شبه سلبي تفصل بين المتحمسين من كلا الفريقين فتقلل بذلك فرص الاصطدام بينهما .

ويزعم بعضهم ان مثل هذه الواحات السلمية على صعيد ايجابي تساعد تنفيذ مبدأ التعايش السلمي بين معسكرين يبغض احدهما الاخر ويعمل على افنائه[٢] . تقدم هذه الواحات فرص التجربة والاختبار لجماعة من الناس ـ الناس الذين لم يرتبطوا مسبقا بأي من المعسكرين الجبارين ـ لمزاولة العناصر التي يستذوقون من مبادىء هذين المعسكرين

---

(١) أ ـ البنديت نهرو . دلهي الجديدة . بتاريخ ١٥ ايار سنة ١٩٥٤ .

ب ـ رئيسا وزراء الهند والصين . دلهي الجديدة . بتاريخ ٢٨ حزيران سنة ١٩٥٤ .

(٢) راجع « مقدمة البحث » مقطع ٢ .

وطرق معيشتها . وينتج عن هذا تلقيح مبادىء نظام بمبادىء النظام الثاني . واذا كان هنالك فائدة ترجى من هذا التلقيح فان نجاحه يفترض تجربته في جو مسالم . وهذا هو بالضبط ما تقدمه هذه الواحات السلمية !

واذا صح هذا الاختبار وتوفق امتدت مساحة هذه الواحات وتوسعت رقعتها . ومن الممكن ان تساعد الظروف هذا النمو حتى يعم في النهاية العالم باسره[1] . هذا هو منطق دعاة الفكرة ، وهذا هو املهم .

٢ ـ الحرية السياسية .

وضروري جدا ان نتذكر في هذا السياق ان تخطيط وخلق ومحاولة توسيع رقع هذه الواحات السلمية يتطلب تحقيقها ـ عند الحياد الايجابيين ـ ليس على الصعيد الجغرافي فحسب بل ايضا على الصعيد النفساني العقلي . اذ ان تطوير هذه المساحات السلمية يعني تطوير مساكن للحرية . يتضمن هذا بالطبع ـ كما سبق وذكرنا[2] ـ التخلص من الاستعمار[3] . بكلمة ثانية ذلك يعني تخطيط مرابع للحرية « حيث لا يوجد استعباد » وحيث لا يجد سلوك « املاء الارادة » من اشخاص اجانب ارضا خصبة[4] .

٣ ـ الحرية النفسانية .

غير ان للحرية صعيدا اخر يشتاق هؤلاء المجاهدون تحقيقه في العالم اذا امكن وفي اوطانهم ـ بعض هذه الواحات السلمية ـ بحكم جهادهم وواقعهم . يتمنى هؤلاء تحقيق الحرية من الشك والريبة والخوف[5] .

هذا يعني بدوره خلق جو عالمي يسوده التفاهم المتبادل والثقة بين الشعوب .

٤ ـ السلم الحقيقي .

وهكذا ترانا مقودين ـ بمنطق هذا التحليل المتتبع لافكار قادة السياسة المقصود درسها الى عتبة هيكل « السلم الحقيقي » كما يفهمه هؤلاء . **ليس السلم عندهم مجرد**

---

(١) البنديت نهرو . دلهي الجديدة بتاريخ ١٥ ايار سنة ١٩٥٤ .
(٢) انظر « معنى النظرية » مقطع ٥ .
(٣) رئيس مصر ورئيس وزراء الهند ـ القاهرة ١٢ تموز سنة ١٩٥٤ .
(٤) البنديت نهرو مؤتمر باندونغ بتاريخ ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٥ .
(٥) أ ـ رئيس وزراء اندونيسيا ـ مؤتمر باندونغ ١٨ نيسان سنة ١٩٥٥ .
ب ـ البنديت نهرو ـ لندن ١٢ كانون الثاني سنة ١٩٥٤ .

حالة عدم الحرب . انه ايضا حالة نفسانية عقلية ـ حالة تضمحل فيها عناصر الخوف والشك والريبة وتفعم اجواءها عناصر التفاهم المتبادل والثقة والمساواة والتعاون و « الايمان »[1] .

٥ ـ السلام الجماعي .

وعلى هذا الاساس ـ اساس السلم الحقيقي ـ وعليه فقط يتوطد في نظرهم السلام الجماعي . وهذا بدوره هو الاساس الاوحد والاصح للضمان الجماعي[2] .

فبكلمة مختصرة مفيدة غاية العمل على ضوء الحياد الايجابي هي ـ في نظر هؤلاء القادة الفكريين والسياسيين ـ تحقيق السلم الحقيقي ـ الضامن الاكيد للسلام الجماعي .

وهكذا ننتهي من عرض وتحليل العناصر المكونة لسياق نظرية الحياد الايجابي ولمعناها ولغايتها .

فيمكننا الان ان ننتقل الى باب التعليق على محتويات هذا المفهوم وكيفية تركيب هذه المحتويات وصحة تسمية هذا التركيب .

تعليق ونقد

ـ ١ ـ

ان « الحياد الايجابي » ـ لقد سبق واعلنا[3] ـ « هو مفهوم عقيم نظريا وعملياً » . فما هي الاسباب التي تدعونا لاتخاذ هذا الموقف من سياسة لها من الشعبية ما قد يظهر هذا التهجم عليها بمظهر اقرب الى التهور منه الى درس علمي رصين ؟؟

لو كانت الشعبية ـ حدتها وسعتها ـ مقياسا للحقيقة ، لكانت هذه الدراسة « او بالاحرى هذا الباب منها » ضربا من الجنون . ولكن لحسن حظنا ، ولحسن حظ الحقيقة ، ولحسن حظ العقل المغربل الناقد موجهنا في طريق الحياة الاكثر كفاءة وكاشف الغطاء عن وجه الحقيقة امامنا ، صح التفريق بين شعبية نظرية ما وبين مدعاها وحقيقته .

---

(١) رئيس وزراء اندونيسيا . مؤتمر باندونغ بتاريخ ١٨ نيسان سنة ١٩٥٥ .

(٢) رئيس يوغوسلافيا ورئيس وزراء الهند بتاريخ ٢٣ كانون الاول سنة ١٩٥٤ .

(٣) انظر « مقدمة البحث » مقطع ١ .

واذا صح هذا التفريق واذا تبين ان نظرية واسعة الشعبية هي بالفعل وبالنسبة لمقاييس العقل والمنطق نظرية مشوهة لاضطر من عرف ذلك أما الى السكوت والتضحية بمبدأ الامانة الفكرية (وعندئذ تلتصق به عن حق تهمة الجبانة) وأما الى التعريض بالنظرية (اذا كان مؤمنا جريئا) غير آبه بما يستجلبه هذا التعريض من نتائج .

ان أملنا لكبير بان المتحمسين لنظرية الحياد الايجابي سيحتكمون - وهم يقرأون ما يلي - الى العقل والواقع في اصدار حكمهم على ما نكتب وبالتالي على الحياد الايجابي . واذا تعذر ذلك عليهم - وهو أمر شاق كثيرا ما يتعذر على الكثيرين - نرجو منهم - على الاقل - ان يتحرروا - بقدر الامكان - من حكم حمى العاطفية . سيقلل ذلك ولا شك من عمق وسعة الفجوة التي تفصل بينهم وبين مفهومية ، وبالتالي قيمة ، الملاحظات التالية . واذا كان اقناعهم ممكنا فان هذا التحرر لهو من اهم وابرز شروطه !

- ٢ -

يود المبشرون بنظرية الحياد الايجابي - كما بينا[1] - الخوض في خضم الاحداث العالمية والاسهام بما يتوجب عليهم نحو تكوين التاريخ الحديث وتوجيهه . لذلك فليس المبدأ المذكور « حياديا » بالمعنى التقليدي[2] المعروف لهذا التعبير .

ولم يظهر هؤلاء السياسيون اي سبب لاستخدام هذا التعبير بمعنى جديد مبتكر ! رب معترض يقول :

« ان هؤلاء القادة يتخذون موقف الحياد بين المعسكرين الجبارين فقط . وهذا لا يعني حيادا بالنسبة للدول والبلدان الاخرى وبالتالي للاحداث جميعها التي يتعرض لها العالم اليوم . لذلك ففي تهمتكم السابقة لهم شيء - وربما الشيء الكثير - من التعنت والاجحاف ! » .

---

(١) انظر « معنى النظرية » مقاطع ٢ و ٣ و ٤ .

(٢) « والحياد ، في القانون الدولي العام ، هو بمثابة وسيلة تهدف الى توفير السلام في منطقة ، يهددها خطر الحرب . وجوهره ومع كونه متنوعا ، هو عدم المشاركة في الحرب . ونعني بتنوعه كونه ، اما موقتا واما دائما . فالموقت هو موقف دولة من حرب معينة لا تود الدولة في المشاركة فيها . ولذلك ينتهي بانتهاء تلك الحرب . اما الدائم فهو موقف لا تجاه حرب معينة بل هو موقف تجاه كل الحروب . تتعهد الدولة التي تتبناه بعدم اللجوء الى استخدام القوة الا دفاعا عن النفس .

عل كل حال يبقى المصدر الاولى للحياد الدائم اتفاق دولي. وقد يكون معاهدة جماعية(بلجيكا١٨٣١ او ١٨٣٩ ، واللوكسمبرج ١٨٦٧) . كما قد يكون نتيجة قرارات منفردة (سويسرا ١٨١٥ ، والنمسا ١٩٥٥) .

اما الاهداف من الحياد فتختلف باختلاف الدول وظروفها .

جوابنا على هذا المعترض ينقسم الى قسمين . القسم الاول يقر بصحة ما ابتدأ به . غير ان الاقرار بذلك - وهذا هو القسم الثاني من جوابنا - لا يتضمن الاقرار بصحة ما ينتهي اليه .

صحيح ان الحياد - ايجابيين يبشرون بالحياد « تجاه قوتين جبارتين » . ولكنه صحيح ايضا ان الصراع القائم بين هذين الجبارين ليس بعنصر معزول في العالم . بالاحرى يؤثر هذا الصراع باكثر ما يتجاذب دول العالم جميعها من عوامل وقوى . ومن الممكن ان يذهب البعض الى القول مع ان هذا صعب البرهان - بان كل ما يحدث في العالم - من احداث لها اهميتها طبعا - يتأثر مباشرة او بطريقة غير مباشرة بهذا الصراع .

لذلك يصعب وبالتالي يضعف التفريق بين هذا الصراع بحد ذاته وبين غيره من احداث التاريخ الحديث . وبناء عليه يصعب وبالتالي يضعف التفريق بين معنى « حياد » بالنسبة لهذا الصراع بحد ذاته ومعنى « حياد » بالنسبة لغيره من احداث عالمية .

وهكذا فنأسف لتهدم الاعتراض السابق .

- ٣ -

وما صح بالنسبة للاعتراض السابق يصح لنفس المنطق على اعتراض مماثل له : - الاعتراض الذي يفرق بين الامور العسكرية والسياسية من جهة - الامور التي يعلن الحياد - ايجابيون حيادهم حيالها والامور الاقتصادية والثقافية وما شاكلها من جهة ثانية - الامور التي لا يتحايدها الحياد ايجابيون .

ان التفريق بين الامور الاقتصادية والامور العسكرية اذا كان ممكنا - وبعضهم يؤمن بعدم امكانيته - لهو من اصعب المشاكل التي يواجهها المسؤولون عن مصير[1] الدول

---

(١) ومصداقا لهذه الفكرة ، وبعد مضي سنتين تقريبا على ظهور هذا البحث، تقرأ في جريدة **الجريدة** العدد **٢٤٥٧** بيروت تاريخ **١٩٦٠/١٢/٢٥** ، في باب « احداث اليوم من خلال الصحف اليومية » ما يلي : -

وكتب الرئيس عبدالله اليافي في جريدة السياسة .

« الكلمة الان هي للغرب الذي من اجله أراد الرئيس عبد الناصر ان يكون واضحا كل الوضوح . . . .

« لن يستطيع احد ان يلوم رئيس الجمهورية العربية المتحدة على موقفه هذا من القنبلة الذرية الاسرائيلية التي يهولون بها منذ أيام . فقد شنت على بلاده حرب عدوانية مفاجئة عام **١٩٥٦** ، ومن حقه بل من واجبه اليوم ان يتحذر ويتحسب لعدوان جديد بدأت ملامحه تبرز في الافق .

« **فالقضية ، كما قال بحق لن تعود عندئذ قضية حياد ، بل تصبح قضية مصير** » . (**التوكيد لنا**) .

- راجع ايضا جريدة **النهار** بتاريخ **٢٢/ ٩/ ٦٧** ص ١ وبتاريخ **٢٣/ ٩ / ٦٧** ، ص ٤ .

وبالتالي العالم . نعم ان هذا التفريق لامر هين سهل على الصعيد النظري وعندما يكون القصد منه تسهيل التحليل وبالتالي التفهيم الدراسي . على انه على الصعيد العملي التطبيقي لاصعب من صعب . ولا يحتاج هذا الاعتقاد الى برهان . وصعب اقناع من لم يقرأه في مسلكيته الفردية او في مراقبة مسلكية المؤسسات مراقبة المعتبر .

واذا كان من الصعب التفريق بين العسكريات والاقتصاديات[1] . فمن كان « حياديا » (ام « غير حيادي ») بالنسبة لأحداها وجب عليه - بمنطق الحكمة - ان يكون « حياديا » (أم « غير حيادي ») بالنسبة لثانيتها - اللهم الا اذا كان تصعيب الامور وتعقيدها لا يعتبر مظهرا من مظاهر قلة الحنكة السياسية عنده !

ولما كان الحياد ايجابيون غير حياديين بالنسبة للامور الثقافية والاقتصادية فعليهم بمنطق الحجة السابقة وبمنطق الحنكة السياسية البسيط ان يكونوا غير حياديين بالنسبة للامور العسكرية والسياسية .

. . . او المبدأ - اذن - ليس « حياديا » : بالمعنى المعروف الصحيح لكلمة « حيادي » .

وهكذا فنتيجة بحثنا هذا هي ان الحياد - ايجابيين - اذا رضخوا لمقاييس العقل ، واذا تبنوا مبدأ الحنكة السياسية ، واذا اصروا على ايجابية سياسيتهم ، أرغموا على التنازل عن « حيادهم » .

- ٤ -

وقد تنبه ولا شك بعض المبشرين بهذه السياسة لقوة الملاحظة السابقة . فلم يتكلموا لغة الحياد . ولم يتبنوا مفهوم ، وبالتالي تعبير ، « الحياد الايجابي »[2] .

---

(١) أ - يظهر ان السياسة الرسمية للجمهورية العربية المتحدة عادت فتبنت هذا المبدأ . هذا ما يدل عليه المقتبس التالي من خطاب الرئيس عبد الناصر في العيد الرابع عشر للثورة المصرية . القاهرة ٢٢/ ٧/ ١٩٦٦ .

« ولا يمكن لبلد ان يشعر باستقلاله او بحريته الا اذا كان هناك استقلال اقتصادي بجانب التحرر السياسي

ب - راجع ايضا . Leslie Lipson, *The Great Issues of Politics, foot note*, P.187.

ج - راجع ايضا . E. H. Carr, *The Twenty Years Crisis 1919-1939*, p. p. 152 and 167 - 168.

« القوة لا تقبل التجزئة وليست الاسلحة الاقتصادية والعسكرية سوى وسائل مختلفة للقوة » .

(٢) « انظر الحياد » - سياق النظرية - مقطع ١ .

ولم ترض هذه المعالجة السلبية للصعوبة المذكورة بعض العقول الاكثر ايجابية . فحاولت معالجتها بطريقة ثانية . وكانت هذه الطريقة زيادة تعبير « ايجابـي » على تعبـير « حياد »[1] .

ولكن ـ ويا للاسف ـ لم تخدم هذه الزيادة ما ارادوا خدمته ـ اعني زيادة الايضاح ووصف الواقع بشكل اصح . بالعكس ، فقد زادت الغموض والتخبط الفكري وربما المسلكي حول هذه النظرية . فجمع تعبـير « الحياد » لتعبـير « الإيجابي » ـ وان كان له بعض المبررات ـ فان نتائجه كانت ولا شك مزعجة ومخيبة للامال . وان حساب الحقل في هذه العملية ـ كما في كثير من العمليات ـ لم ينطبق على حساب البيدر !

ـ ٥ ـ

ومن جملة المبررات لجمع « الحياد » و « الايجابي » تلقيح الفكر الشرقـي بعنـاصر غربية[2] .

فقد سبق وبينا ان الحياد ـ ايجابيين يرفضون التكتلات العسكرية ويتنكرون بالتالي لمبدأ الضمان الجماعي وينشدون التحرر من روح التعـدي والعـداء ويفضلـون سياسـة اللاعنف . وهذه عناصر شرقية بالعادة والعرف . وهـم ايضـا وبنفس النفس يشـددون النبرة على الايجابية القووية . وهذه اولى واهم العناصر الغربية عادة وعرفا . فالحياد ايجابية اذن هي تعبـير عن اجتماع ـ عفـوي ام مقصـود ـ لثقافتـين وروحـين : ـ حيادية او عدم انحيازية لا عنفية اي شرقية وايجابية قووية اي غربية .

غير ان هذا الجمع لم يكن موفقا بتاتا . ان العناصر التي جمعت في تركيب واحد لا تخضع لقاعدة الانسجام الضرورية في مثل هذه الحالات . ان هذه العنـاصر لتتضـارب وتتصادم . فكانت لذلك ـ نتيجة هذا التلقيح ، ان ولد للعالم السياسي مولود عاهة وان اضيف لقاموس العلاقات الدولية مفهوم محشو بالمغالطات ـ اعني « الحياد الايجابي » .

هذه بينة ، ان صحت ، تبين عقم هذا المفهوم .

ـ ٦ ـ

ومن جملة البينات على عقم هذا المولود ان اسمـه لا ينطبـق على مسماه . فالحياد

---

(١) انظر « معنى النظرية » مقطع ٤ الملاحظة الاولى .

(٢) انظر « معنى النظرية » مقطع ٤ الملاحظة الثانية .

الايجابي ـ بعد البحث وتدقيق النظر ـ ليس حياديا[1] ولا ايجابيا[2] .

واذا سلمنا ـ جدلا ـ بان المبدأ المذكور حيادي ايجابي بالمعنى الصحيح لهذين التعبيرين فعندئذ تواجهنا بخصوصه مشكلة فكرية لا يستهان بها . فمن الناحية اللغوية النظرية المحض (بقطع النظر عما يقصد معتنقوه بهذه التعابير ـ الامر الذي شغلنا ويشغلنا في غير هذا المقطع من هذا الباب) يتألم المفهوم هذا من تناقض مرعب في مفاهيم مقوماته . فمن كان حياديا بالمعنى الصحيح لا يمكنه ـ الا اذا استخف بمبدأ عدم التناقض وبالتالي بالعقل ـ ان يكون ايجابيا بالمعنى الصحيح . ومن كان ايجابيا بالمعنى الصحيح لا يمكنه ـ لنفس الاسباب ولنفس الشروط ـ ان يكون حياديا بالمعنى الصحيح . **معنى « الحياد » عدم التدخل . ومعنى « الايجابية » التدخل . فأي عاقل يدعى اتباع هاتين الخطتين في نفس الوقت !**

واذا ادعى ذلك احدهم فهل يحق له ان يلوم من رفضوه او استخفوا به ؟ من فعل ذلك فقد ارتكب خطأين في وقت واحد ! ـ خطأ تبني موقف لا يقره العقل السليم ، وخطأ لوم من تنبه الى ذلك الخطأ .

ـ ٧ ـ

وبامكاننا ان نتجاهل الانتقاد السابق على الصعيد النظري اللغوي ـ الانتقاد الذي يهم « المتفلسفين » وحدهم الذين هم ولا شك قلة قليلة من القراء والسياسيين . فلننتقل مع العمليين الواقعيين الى صعيد اخر ـ صعيد التطبيق العملي الواقعي . ولننظر ـ ثانية ـ من هذه الزاوية نظرة تقييم الى المبدأ المذكور . علنا نفيه حقه .

وقد يكون اسهل شكل نواجه به هذه السياسة على هذا الصعيد هو اثارة السؤال الاتي : ـ « هل الحياد الايجابي سياسة واقعية ؟ » .

واذا تبين لنا ان الحياد سياسة قليلة الفائدة مستبعدة التطبيق ، وقد تبين ذلك[3]، فان سياسة الحياد الايجابي ستكون اقل فائدة . اذا عقمت ـ بكلمة ثانية ـ

(١) أ ـ انظر « مقدمة البحث » مقطع ٣ .
ب ـ انظر « تعليق ونقد » مقطع ٢ و ٣ .
(٢) انظر « تعليق ونقد » مقطع ٨ .
(٣) انظر مقاطع ٩ و ١٢ و ١٥ فيما يلي .

نظرية الحياد فاضمحلت فوائدها فقد تضاعف عقم نظرية الحياد الايجابي . ذلك لان الحياد مفهوم واضح منسجمة عناصره . أما الحياد الايجابي فغامض كثير المغالطات متوافر المتناقضات ! ـ التهمة التي لا تقر بها سوى أعين الماركسيين [١] .

ـ ٨ ـ

ومن جهة ثانية عندما نثير مسألة واقعية سياسة الحياد الايجابي يجدر بنا ، لننفي او على الاقل لنقلل امكانيات سوء التفاهم ، ان نعرف معنى « الواقعي » .

وباختصار ، نقصد « بالواقعي » الامر الذي يمكن تنفيذه على من بشر به . اذا كنت لا تملك مثلا الا عشر ليرات وحلمت بمشترى سيارة تكلف عشرة الاف ليرة فحلمك هذا غير واقعي في سياق ظروفك . بامكانك ـ طبعاوبأساليب كثيرة ـ ان تجعل من هذا الحلم امرا واقعيا . بامكانك مثلا ان تفكر بالاستدانة ـ لنذكر مثلا شرعيا واحدا . ولكن هذه الاساليب نفسها غالبا ما تستدعي منك تنفيذ بعض المتطلبات التي هي اعتياديا اصعب وابعد منالا من تحقيق الحلم نفسه . فالحكمة تقضي ـ عندئذ ـ بالاستغناء عن تلك الاساليب وربما ترك الحلم نفسه (او تعديله) .

وقد تشاء الصدف ان يكون لك صديق ـ ولا كالاصدقاء ـ يود ان يهبك ـ لغاية او لا لغاية في نفسه ـ المبلغ الذي تحتاج اليه « بدون قيد او شرط » . فهذه الامكانية اذا صحت تماما تعد نعمة الهبة . ومن آمن بالله آمن بنعمه ـ المنتظرة منها وغير المنتظرة . غير ان الواقعية العالمية السياسية كثيرا ما تستبعد وقوع مثل هذه الاعاجيب في سير العالم التاريخي السياسي .

وهب ان حدثت مثل هذه الاعجوبات السياسية فان اصل الفخر في حدوثها لا يرجع لك مطلقا بل للسلطة الربانية التي ارسلتها . **فهي بالنسبة لجهودك ليست ايجابية ولا بمعنى من المعاني الكثيرة لهذا التعبير . انما هي مجرد هبة . وليس لك اي فضل في تحقيقها !**

مثل هذه الهدية ـ قد يذهب البعض من اعداء النظرية ـ هو مثل تطبيق « الحياد الايجابي » في عالمنا العربي . هنالك فرق واحد ومهم بين هذا التطبيق وتلك الهدية . هذا

---

(١) ذلك لان التناقض ـ عبر الديالكتيك ـ يُعتبر اساس المادية التاريخية .

التطبيق - في نظرهم - ليس نعمة ربانية بل قسما من خطة مدبرة[1] جهنمية - الشيوعية العالمية .

واذا صح هذا التكهن عنى في الواقع ان الانتصارات الباهرة التي تحرزها القومية العربية اليوم باسم « الحياد الايجابي » ستقع في وقت قريب فريسة سائغة المذاق بين براثن الشيوعية العالمية !

في هذا ما فيه - بقطع النظر عما يراوده من سعة المخيلة وربما سوء الظن - ما يجعل قادة القومية العربية اكثر حذرا - اذا هم ارادوا ذلك - واقل اندفاعا في علاقاتهم مع من لم يتأكدوا من نواياه . وان هم أرادوا وعملوا على ضوء ذلك قلبوا مخاوف وهواجس اعدائهم - او بالاحرى اعداء نظريتهم - الى ثمار تطبيقية شهية شكرهم حتى هؤلاء الاعداء على التمتع بها .

وبقطع النظر عن نتائج تطبيق هذه النظرية - النتائج المرتجاة المرتقبة ام النتائج التي يخشى ان تجد - فان النظرية غير ايجابية وبالتالي غير عملية .

- ٩ -

قد توصلنا لحد الان الى النتائج التالية :

اولا : - ان « الحياد الايجابي » بسياق خاص ومفهوم معين ليس حياديا ولا ايجابيا !

ثانيا : - اذا كان « الحياد الايجابي » حياديا بالمعنى الصحيح فهو غير ايجابي بذات المعنى .

ثالثا : - واذا اعتبرنا « الحياد الايجابي » ايجابيا بمعنى جدي فهو بلا شك غير حيادي .

رابعا : - واذا افترضنا ان سياسة الحياد الايجابي حيادية ايجابية فتتضمن لذلك مغالطات ومناقضات فاضحة .

خامسا : - واذا تساهلنا مع مفهومه وصرفنا النظر عما يعتريه من تصادم وتناقض وغموض فان الحياد الايجابي غير واقعي وغير عملي .

وهذا بعض ما نعني بقولنا : - « ان هذا المفهوم لعقيم نظريا وعمليا » !

---

(١) و وقد بدأت تصاميم هذه الخطة تتبلور في رأي البعض في الوجود العسكري السوفياتي وراء جدار حلف الاطلسي » . من حقيبة النهار بتاريخ الاحد ٣ اذار سنة ١٩٦٨ العدد ٩٩٠٨

ب - « التحالف مع الشيطان » في الغارديان البريطانية لديفيد هيرست « والنهار » ص ٩ من العدد ١١٤٤٩ الثلاثاء ٢٧ حزيران ٢ سنة ١٩٧٢ .

وسنصل ـ بدون ادنى تحيز ـ الى النتيجة القائلة بان « الحياد الايجابي » غير عملي ولا تطبيقي ـ خصوصا في العالم العربي ـ اذا درسنا اعتبارات ثانية .

من اهم هذه الاعتبارات رغبة المعسكرين الجبارين المتسابقين على جميع مناطق العالم لجعلها مناطق نفوذ لهما في العالم العربي . لاعتبارات عسكرية ام سياسية ام غيرهما يطمع كلا المعسكرين بجعل العالم العربي عالما يساير ـ على الاقل ـ سياسته ويتبنى بعض طرق حياته .

وزد الى هذا الاعتبار ـ اعني رغبة كلا الفريقين بالعالم العربي ـ الاعتبار الثاني ـ اعني ضعف العالم العربي العسكري . ونقصد بهذا الضعف ، الضعف النسبي . مهما كبرت قوة العالم العربي العسكرية فانه من المستبعد ان يصل الى درجة من القوة توازي قوة اي من المعسكرين الجبارين . **لذلك فسيبقى دائما في حاجة الى دعم حياده الى قوة صديقة والا بقيت نظرية « حياده الايجابي » نظرة فارغة القيمة والمعنى التطبيقي .**

وفي اختبار قناة السويس للعالم العربي عبرة اذا دلت على شيء ـ وقد دلت على اشياء كثيرة ـ فقد دلت على صحة ذلك . ما انقذ العالم العربي من شر الغزو المثلث قوة جبارة « صديقة » . هذا يعني ان الانحياز ـ في الاوقات العصيبة[1] ـ لا بد منه . ان الحياد ـ في مثل هذه الظروف العصيبة : الظروف التي لها وزنها في تاريخ الامم وتطورات الشعوب ـ لهو موقف غير ذي فائدة .

أما الحياد الايجابي فهو اكثر عقما ـ من الناحية التطبيقية ـ من الحياد . وذلك بسبب ما يتضمنه مفهومه من مغالطات ومتناقضات وتصادم وبالتالي من عقم ـ !

ـ ١٠ ـ

واذا عنت تلك التخبطات في النظرية المدروسة على المستوى النظري عقم النظرية ذاتها على المستوى التطبيقي فانه لا يعني ان جميع العناصر وكل المقومات للسياسة التي اريد التعبير عنها بالاستعمال « الحياد الايجابي » هي بالواقع ركيكة وضعيفة وعقيمة . ان بعض هذه العناصر والمقومات قوية رصينة ذات فائدة ترجى . لذلك تحتم علينا الترقيع والغربلة في هذا السياق وبالتالي التعميد ـ تعميد البقية المستبقاة من عناصر قوية ومقومات متراصة باسم انسب واصح واكثر منطقية .

(١) راجع « تعليق ونقد » مقطع ٣ . وخصوصا الحاشية للمقطع ٣ من « تعليق ونقد » .

من مراجعة استعراض مقومات السياسة المذكورة[1] يتبين لنا ان رفض الاتكالية والانعزالية والسلبية والتنكر للاستعباد والاستعمار والتشديد عى مبدأي المساواة والصداقة وما يسايرهما من قيم هي جميعها عناصر متماسكة تصف - بحق - واقعا ملموسا في حياة ومبتغيات هذه الشعوب او بعضها . لذلك يستحسن استبقاؤها . واذا دلت بمفهومها وبطريقة تطبيقية على ايجابية فعالة فقد زاد هذا الاعتبار في قيمتها وأهمية نتائج تطبيقها .

ونرى انه من الاصح والانسب ان نشير الى هذه المقومات باستعمال التعبير « سياسة التحرر » . ولا يحتاج هذا الاسم - بعد الان - الى زيادة في الشرح والتفسير .

- ١١ -

واذا صح هذا التعبير عن تفسير وجمع وتطبيق هذه المقومات فانه - في الوقت نفسه - يجمع - على اعمق مستوى بين مفهوم « المبادىء الخمسة » او بالاحرى مبدأ « احترام السيادة » وبين مفهوم « الحيادة الايجابي » او بالاحرى « سياسة التحرر »[2] .

وهل يجد صعوبة - بعد هذا التحليل والبحث - من اراد دمج « سياسة التحرر » بسياسة « احترام السيادة »؟! ان اتخاذ موقف ايجابي بالنسبة لهذا السؤال لا يحتاج الى اي مزيد من الايضاح او التبرير .

- ١٢ -

وهكذا فسنستبقي على جميع العناصر الايجابية القوية في السياسة المدروسة .

بقي ان نلقي نظرة ناقدة على المقومات المترجرجة في تلك السياسة او المقومات التي - ان لم تترجرج - تخلق شيئا من التصادم بينها وبين مقومات - للسياسة ذاتها - سبق وتبينت اهميتها وواقعيتها .

من هذه العناصر المترجرجة والتي - فوق ذلك - تخلق بعض التصادم بينها وبين ما سبق وقررنا تبنيه من مقومات ايجابية مفهوم عدم الانحياز او اذا شئت الحياد .

ان الحياد امكانية نظرية مفتوحة امام جميع الدول المستقلة[3] .

اما الحياد كنظرية تطبيقية عملية فهو امكانية غير ذات قيمة او اهمية عند بعض

---

(١) انظر « الحياد الايجابي » معنى النظرية .

(٢) انظر أ - « المبادىء الخمسة » مقطع ٢ .
ب - « تعليق ونقد » مقطع ١ .

(٣) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٤ .

الدول المتوسطة وجميع الدول الصغرى . وقد يكون الحياد في بعض الاحيان لبعض هذه الدول شرا يجدر بالقادة المسؤولين تلافيه .

لنتبين صحة هذا الموقف من عدم الانحياز او الحياد قد يساعدنا ان نتذكر عنصرا ذا قيمة تاريخية وفكرية وعسكرية سبق وذكرناه في « سياق النظرية »[1] ـ اعني التسابق في التسلح وما يمكن ان ينتج عنه . وقد اختلفت الاراء بخصوص هذه النتائج .

يذهب البعض ـ ومنهم الحياد ايجابيون ـ الى ان هذا التسابق في التسلح هو من ابرز علل خلق المشاكل الحربية[2] . وفي هذا ما فيه من الصحة وبعد النظر والحنكة السياسية[3] .

غير ان التطرف في مثل هذا الموقف قد يقود[4] الى انحراف ملموس عن طريق الواقعية !

ويذهب بعضهم الى ان هذا التسابق في التسليح هو ذاته رادع ـ او يمكن ان يكون رادعا ـ عن الحرب . من عرف مقدرة عدوه تردد في بدء عملية التعدي . ومن عرف مقدار التخريب والتهديم الذي قد يقود اليه الانتقام من جانب العدو ـ التهديم الذي يمكن ان يمحق الجميع محقا تاما ـ امتنع عقلا وعاطفة وفعلا عن اثارة الشغب .

ـ ١٣ ـ

ان منطق هذه الحجة ـ وقد خولنا لنفسنا زج ملاحظة نقدية في سياق هذا الرأي ـ يسري على الدولة القوية وحدها . وان صحت هذه الحجة وأبعدت بالتالي امكانية الحرب بمعناها الضيق لن تتوفق الى حد تبعد معه شبح الحرب . ذلك لانها ستخلق حالة من حدة التوتر والنرفزة بين الناس اجمالا ـ الامر الذي يتألم منه العالم بأسره اليوم . وقد ذهب بعض المفكرين الى حد اعتبر معه هذه الحالة ـ او ما يشبهها ـ حالة حرب . هذا ما تعنيه كلمة « حرب » بمفهومها الواسع . وتكتسب هذه الملاحظة قيمة ووزنا ومعنى خاصة في سياق البحث في « السلم الحقيقي »[5] .

---

(١) اي مقطع ٣ .

(٢) انظر « الحياد الايجابي » ـ معنى النظرية مقطع ٦ و ٧ .

(٣) انظر مقطع ١٣ فيما يلي .

(٤) انظر مقطع ١٦ فيما يلي .

(٥) انظر « الحياد الايجابي » غاية تطبيق النظرية مقطع ٤ .

وفي النتيجة نرانا مرغمين على الاستنتاج التالي : **ان مبدأ القوة (الذي يتضمنه التسلح والتسابق في التسلح)كرادع عن الحرب هو اولا مبدأ محـدودة دائـرة تطبيقـه محصور استخدامه في ايدي الاقوياء . وهو ثانيا حتى في أيدي الاقوياء ليس بالضمانة الكافية لوقف الحرب** . ولنا في مثل شمشون وهدم الهيكل بينة وعبرة يجب ان لا نغفل عنها في مثل هذا البحث . **وهو ثالثا ان ضمن وقف الحرب الضيقة المعنى فلا يمكن ان يتخلص وحده من الحرب بمعناها الواسع .**

- ١٤ -

وتتضاعف من هذه الزاوية مخاوف الدول المتوسطة والصغرى . اذ ان عدوها ـ اذا كان وغالبا ما يكون ـ من الدول الكبرى لا يمكن ان يردعه خوفه من انتقامها . فاذا كان لعدوها من رادع **فيجب ان يكون امـا من قوة حلفـاء هذه الـدول ـ وهـذا منشـأ الاحلاف ـ ،واما من مبادىء العقل والاخلاق .**

اما النوع الاول من هذه الروادع ضد الحرب ـ رادع القوة ـ فهو النوع الذي سيطر على سياسة العالم « المتمدن » لمدة من الزمن لم تقصر ابدا . وما زال هذا النوع الطريقة الاكثر شهرة واوسع تطبيقا وانجع علاجا لداء الحرب عند العقلية الغربية . فهو اساس جميع الاحلاف . وهو ايضا ما يجعل بعض المفـاهيم السياسية العسـكرية ذات مغـزى وفـاعلية . « فـالضمان الجماعـي » (Collective Security) « وسياسـة القـوة » (Power Politics) و « توازن القوى » (Balance of power) مفاهيم تخسر اكثر معانيها وتأثيرها ـ اذا لم نقل كل معناها وتأثيرها ـ في اي نطاق غير نطاق هذا النوع من الروادع .

ومن الاسباب الاولية التي تجعل نظرية الحياد الايجابي او بالاحرى الروح التـي تتبناها ذات قيمة فكرية وأهمية عالمية سياسية ـ من اهم هذه الاسباب رفض هذه الروح للاسبقية التي تمنحها الروح الغربية لهذا النوع من الروادع .

وذلك يعتبر من جملة الميزات الاولية التي تميز على اساسهـا بـين الـروح الغـربية وبالتالي طريقة معالجتها لمشكلة العالم الاكثر اهمية[1] ، وبين الـروح الشرقية وطريقـة معالجتها لتلك المشكلة . بينما تكون القوة حجر الاساس في سياسة الاولى تتصف الثانية ـ

(١) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٢ .

وربما كان هذا اهم واميز ما تتصف به ـ باللاعنف !

ـ ١٥ ـ

اما النوع الثاني من هذه الروادع ـ الرادع الاخلاقي ـ فقد قلت ثقة الدول اجمالا وخاصة الدول الصغيرة به . ولقلة هذه الثقة مبرراتها على اساس التعلم من الاختبار ومراقبة الماضي مراقبة مليئة بالاعتبار .

وان بقي ـ وقد بقي ـ بين الناس الذين لهم وزنهم السياسي وتأثيرهم الاجتماعي من لا يزال يؤمن بفاعلية هذا النوع من الروادع فقد صح ـ بناء على ذلك ـ تسميتهم بالمثاليين . **من رفض الاعتبار بحوادث الماضي وتغاضي عن تقصيرات الانسان السالفة لايمان ثابت في نفسه عميق في مشاعره وقلبه بمناقبية الانسان انجرف في تيار المثالية . اذ ان الواقعية تحتم على معتنقيها اعتبار الواقع والتخطيط على اساسه .**

وليست « المثالية » ـ ضرورة ـ نقدا لاذعا في هذا السياق . قد تكون المثالية ـ خاصة هذا النوع منها ـ صفة من صفات الاخلاص والامانة والرجولة !

وتلتصق حتما تهمة الجهل او التقصير بمن ليس له مبررات لتجاهل او لجهل معاني اختباراته الماضية . تلك تجديفة في وجه العقل ، العنصر الاولى في رفع الانسان من مرتبة الحيوانية . وان انتقد الانسان سلوك النعامة عند تخبئتها رأسها في الرمل لتتحاشى بذلك خطر مطاردها الصياد فقد تضمن هذا الانتقاد الاشارة الى اجحاف النعامة بحق العقل او بالاحرى الى عدم تمتعها بهذا الحق . فالتعبير تصرف « تصرف النعامة » يحمل حتما بين تلافيف معناه نقمة الانتقاد اللاذع والتأنيب العنيف .

فهل يتصرف الحياد ـ ايجابيون تصرف النعامة عندما يرفضون مبدأ القوة كرادع اساسي اولي ـ الرادع الاساسي الاولي ـ ضد الحرب ام هم بالاحرى من جماعة المثاليين ؟؟!

ـ ١٦ ـ

ومن اراد ان يسلك طريق سياسة عالمية لا تصح فيها اية من هاتين « التهمتين » وجب عليه اعادة النظر في افادة الحياد او عدم الانحياز . من آمن بالقوة كدعامة اساسية للسلم ـ وعلى كل واقعي الايمان بذلك ـ وجب عليه ان ينفي افادة الحياد او عدم الانحياز للدول المتوسطة والصغيرة ـ فالحياد المفيد كامكانية ايجابية ليس بعملية داخلة في نطاق

قواهم . الحياد بهذا المعنى يحتاج الى قوة تحميه[1] . والا فهو اما منحة من الدول الكبرى - المنحة التي يمكن استردادها اية ساعة وبأية مناسبة ، وأما اسم لغير مسمى - المسمى الذي ندر وجود امثاله في تاريخ السياسة الدولية .

- ١٧ -

ومن السهل ان يتطرف اصحاب مدرسة القوة فيقولون بضرر الحياد . اذا كنت غير قادر على ان تحمي نفسك ، واذا رفضت - مع ذلك وفوقه - ان يحميك صديق ، فأنت دائما وابدا من المغريات المتعددة للاقوياء الجشعين .

هذا يعني واقعيا انك دائما في خطر وانك مساهم عن عمد وقصد في خلق هذا الخطر .

ففي النهاية نرى ان الحياد ،كامكانية نظرية فقط، مفتوح امام جميع الدول المستقلة [2]. غير انه عمليا وتطبيقيا امكانية مفتوحة امام الدول الكبرى القوية فقط(وربما المتوسطة منها) . اما الدول الصغيرة فهذه الامكانية معدومة عندها . واذا وجدت فتوجد كمجلبة للضرر - الا فيما ندر .

- ١٨ -

واذا كان عدم الانحياز او الحياد للدول الصغيرة وربما المتوسطة ، اما نظرية فارغة ، واما مضرة ، توجب على هذه الدول الانحياز . وهكذا تواجه هذه الدول مشكلة تعيين الجهة التي يجب ان تنحاز معها[3] .

غير ان بحث هذه المشكلة بحثا مطولا ليس ضروريا لهذا البحث . وتعيين الاتجاه (او المعسكر) الذي يجب على مثل هذه الدول ان تسير فيه (او تنحاز نحوه) هو امر خارج عن نطاق مسؤوليتنا . ان عملية الاختيار بين المعسكرين هي من حق الدول ذاتها : - وقد يخالف اختيار بعضها اختيار البعض الاخر . هذا أمر لا نريد ان نتطرف فنخول لنفسنا حق التدخل به ! ونكتفي هنا ذكر المبادىء التي تخضع لها - تقليديا - عملية

---

(١) ويتجلى هذا الامر بأبرز معانيه في الاوقات العصيبة . راجع « تعليق ونقد » مقطع ٣ سابقا . وخصوصا الحاشية .

(٢) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٤ .

(٣) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٣ .

مثل هذا الاختيار ـ تلك هي : ـ **مبدأ المصلحة ،واعتبار الواقع السياسي (الـداخلي والخارجي) ،ومبدأ العدالة ،واحترام القانون الدولي .**

وخدمة جميع هذه المبادىء معا برشاقة وبراعة وفهم خدمـة تضمـن الابتعـاد عن المشاجرات والحروب وتؤمن التفاهم المتبادل والتعاون بين الدول وتثبت ايمـان الانسـان بقيمة الانسان هو ما نعنيه عندما نتكلم عن الحنكة السياسية .

ـ ١٩ ـ

ولما كان الحياد او عدم الانحياز امكانية نظرية فقط[١] ، وبالتالي امكانية غير ذات قيمة عملية (وربما مجلبة للضرر) في مجالات الـدول المستقلـة الصغـرى[٢] ، كان من المستحسن تحاشي جمع هذا المبدأ بهذا المعنى الى المبادىء التي سبق وقررنا تبنيها في مفهوم « سياسة التحرر »[٣] .

وتخلصنا هذه الغربلة من خلق التصادم في المفهوم الذي نتبنى . اننا نتخلص من ذلك برفض كل ما هو سلبي المفهوم غير واقعي المضمون .

واذا اصر احد معتنقي مبدأ عدم الانحياز ـ اما لعناد في رأسـه وأمـا لقـوة اقتنـاع واخلاص في عقله وقلبه ـ على التمسك بفائدة تطبيق هذا المبدأ **الايجابية في بعض الاحيان** فان « سياسة التحرر » لرحبة الصدر ومرنة المفهوم الى حد يمكن معه ان تحتضن مغزى هذه الفائدة الايجابية . ان لمفهوم « سياسة التحرر » فضلا يذكر في هذا السياق .

فاذا كان ـ وهو لكذلك ـ رفض الارتباطات السابقة لاوانها خصوصا اذا كانت هذه الارتباطات عسكرية الشكل سياسية المغزى هو اهم ما يعنيه مبدأ عدم الانحياز ، واذا كان ذلك ـ وهو ايضا لكذلك ـ في بعض الاحيان وضمن نطاق بعض الظروف مقبـولا ومفيدا ، فمن المستحـب استبقـاء هذه العنـاصر . وفضـل « سياسـة التحـرر » في هذا السياق ، هو انها لا تتضمن حتما رفض مثل هذه المقومات !

غـير ان الايجـابية والحنـكة السياسية تدعــو ـ في بعض الاحيان وبمنطــق بعض

---

(١) انظر « مقدمة البحث » مقطع ٤ .

(٢) انظر « تعليق ونقد » مقطع ١٧ .

(٣) انظر « تعليق ونقد » مقطع ١٠ .

الظروف ـ الى رفض عدم الانحياز . فيجب عندئذ ان نتحرر من تبنيه . ويجب ان لا يعني هذا تبني سياسة الارتجال ، بل الاختيار على اساس المبادىء التي سبق ذكرها [1] . ولكن هذا ايضا هو من مضامين مفهوم « سياسة التحرر » .

وما قيل في معرض « عدم الانحياز » يصح بنفس القوة ولنفس المنطق على مبدأ الضمان الجماعي ومبدأ القوة كأساس للسلم .

وفي سياق البحث عن التصميم الانسب والافضل لحل مشكلة العالم الاساسية لا يمكن ـ اذا اعتبر التنفيذ الايجابي لهذه التصاميم فرضا واجبا ـ الا اعطاء القوة حقها . ان **التطرف في المثالية ـ من الناحية العملية لخطأ مبين . وكذلك التطرف في الواقعية . في هذه الحالة كما في كثير من الحالات ـ خير الامور الوسط.** ولكن هذا ايضا من مضامين « سياسة التحرر »[2] .

ـ ٢١ ـ

ثم ان الغاية من تطبيق المبادىء الخمسة او بالاحرى مبدأ « احترام السيادة » والغايات المتوخاة من تطبيق سياسة الحياد الايجابي ستخدم ـ بدون ادنى ريب ـ بتطبيق « سياسة التحرر » .

انه بامكان متبعي هذه السياسة الاخيرة ان يخدموا ـ من جملة ما يخدمون ـ هذه الغايات بشيء من الحنكة السياسية ـ الحنكة التي يتضمنها مفهوم هذه السياسة .

ـ ٢٢ ـ

فسياسة التحرر اذن لا الحياد الايجابي هي في الواقع السياسة التي يود (او يجب ان يود) اتباعها قادة الفكر السياسيين الفاهمين .

وهذه التسمية بعد البحث والتدقيق تتضمن جميع مقومات « الحياد الايجابي » الايجابية حقا والصحيحة الرزينة العملية وتتخلص ـ وهذا من جملة مبررات استحسان استعمالها ـ من التناقض اللغوي والغموض وقلة المنطقية التي يتصف بها ذلك التعبير بحكم التسمية وبواقع الظروف والوقائع .

---

(١) راجع المقطع ١٨ سابقا .

(٢) وهكذا ترتبط « سياسة التحرر » **بالواقعية السياسية** للمؤلف .

واذا كان « الحياد الايجابي » عقيا نظريا وعمليا فينتج عن ذلك حتما انه لا يصح ان يكون الحل المرضي للمشكلة الاساسية التي تواجه العالم اليوم .

واذا كانت سياسة التحرر هي سياسة انسب وافضل واصح في نظرنا ، فهل ندعي بانها قديرة على حل هذه المشكلة ؟ .

ان ما ندعيه لهذه السياسة هو انها سياسة اقوى منطقيا وتطبيقيا من سياسة الحياد الايجابي . وهكذا فيجب ان تكون فرص نجاحها وامكانات معالجتها للمشكلة المشار اليها اكثر فعالية وافيد تأثيرا وافضل نتائج من تلك التي تنتج عن اتباع تلك السياسة .

ان حل المشكلة العالمية الاساسية على ضوء سياسة التحرر هو اقرب امل – ولا نقول الامل الوحيد – للعالم في حفظ سلام العالم واستبقاء المدنية التي كلفت العالم الشيء الكثير من الوقت والصبر والعرق والدموع والدم والجهد والفكر[1] ! . . . . .

(١) نشرت هذا البحث جريدة « الجريدة » في اعدادها ١٧٨٨ ، ١٧٨٩ ، ١٧٩٠ في ٢٨ و ٢٩ و ١٠/٣٠/ ١٩٥٨



الإنسان حر بطبيعته

« هيجل »

- ١ -

يعتنق هيجل المبدأ القائل بان « الدولة تمثل تحقيق الحرية »[١] . في الواقع يعطي هيجل قراءه الانطباع بأنه يدافع عن مبدأ أقوى وأقسى من هذا : الحرية هي امر ممكن في الدولة وفي الدولة وحدها[٢] .

غير ان هذا الموقف الذي يتخذه هيجل يتحدى نظرية معروفة في تاريخ الفكر السياسي. تلك النظرية تقول بان الانسان حر بطبيعته . وبالتالي فعلى هيجل ان يعالج هذه النظرية لا لسبب الا لانها ، اذا صحت ، تهدد موقفه بشكل حاسم . ذلك لانها « تناقض » المبدأ الذي يتبنى « بطريقة مباشرة »[٣] . فهي تفترض ان حرية الانسان في المجتمع اي في الدولة تلاقي بعض العراقيل . انها « تجابه حدودا »[٤] .

ومعالجة هيجل لنظرية : « الانسان حر بطبيعته » هي معالجة معقدة وأصعب من ان توضع بصيغة جواب مختصر وقصير . فعلينا اذن ان نحلل مفاهيم مقومات هذه النظرية

(١) هيجل كتاب فلسفة التاريخ في كتاب الفلاسفة السياسيون انتخاب س . كنزور . ن . لنسكوت ص ٤٤٧ .
(The Political Philosophers. Ed. by S. Co,mmins and R.N. Linscott).

(٢) المرجع ذاته ص ٤٤٤ و ص ٤٢٨ .

(٣) المرجع ذاته ص ٤٢٦ .

(٤) المرجع ذاته ص ٤٤٧ .

كلا على حدة وان نسأل عن كيفية فهم هيجل لها . وثلاثة هي هذه المفاهيم : الانسان ، والحرية ، والطبيعة .

-٢-

اذا عنت « طبيعة الشيء » مصير ذلك الشيء ، او بلغة ارسطو والفلاسفة الاغريق اجمالا ، سببه النهائي او « فكرته »[١] او غايته ، واذا عنينا « بمصير الانسان » اشتراكه بأمور الدولة فعندئذ ، يقول هيجل ، ان النظرية القائلة بان الانسان حر بطبيعته هي نظرية صحيحة . فبهذا المعنى لا تتناقض هذه النظرية وموقف هيجل . فهي تعني ، بكلمات ثانية ، ان الانسان يتمتع بأمكانية صيرورته حرا[٢] . اي ان الانسان يصبح حرا بعدما تتكامل عملية هذه الصيرورة . ولا يمكن ان تكتمل هذه العملية ما لم تكن الدولة قد هيأت لها شروط هذا الاكتمال ووفرت لنجاحها انسب الظروف .

ولكن الذين بشروا بنظرية « الانسان حر بطبيعته » لم يقصدوا بذلك - جميعهم على كل حال - ان الانسان « يصبح حرا » . لقد عنوا بتلك النظرية ان الانسان[٣] حر حتى في حالته الطبيعية . الحرية عندهم لم تعن حقا في الحرية - الحق الذي يتحقق فيما بعد بل حرية في الواقع . ولم يقصدوا « بالطبيعة » حالة تطور او عملية صيرورة تمتد او يمكن ان تمتد ، لتشتمل على تاريخ الانسان قبل وبعد اشتراكه بالجسم السياسي اي الدولة . بالاحرى قد عنوا « بالطبيعة » الحالة الطبيعية التي يتمتع بها الانسان قبل اشتراكه بالمؤسسات السياسية . بكلمات ثانية ، عنت « الطبيعة » عندهم مجموعة من الظروف والامور قبل السياسة - الظروف والامور التي يفترض ان تضع نهاية لها الحياة السياسية للانسان .

- ٣ -

والان ، اذا قصدت النظرية القائلة بان الانسان حر بطبيعته ان تصف الانسان بالحرية المحققة في ظروف قبل سياسية يصبح من واجب هيجل - انسجاما مع موقفه - أن يرميها بسهام نقده الحادة . « ان هذا الافتراض » يقول هيجل مجابها هذه النظرية « لم

---

(١) هيجل من كتاب فلسفة التاريخ في المرجع المذكور سابقا ص ٤٤٧ .

(٢) المرجع ذاته ص ٤٤٧ .

(٣) يراجع ، لنقد منهجي لهذا المفهوم للحرية ، كتاب المنهجية والسياسية للمؤلف . دار الطليعة بيروت ١٩٦٣ ص ٢١٣ - ٢١٤ .

يرتفع في الواقع الى المستوى اللائق بكرامة الواقع التاريخي »[1] . اذا قصد هيجل بهذا الانتقاد ان يقول : « ان الفلاسفة السياسيين الذين تبنوا هذه النظرية لم يقدموا بيّنات اختبارية كافية لدعم صحتها ، فانني بذلك متفق معه كل الاتفاق . لم تتحقق صحة هذه النظرية اختباريا .

- ٤ -

ولا يصح ان يستنتج من موافقتنا هيجل على هذا الرأي اننا نوافقه على موقفه او على الحجة التي يقدمها لدعم ذلك الموقف . اننا نخالفه الرأي - على وجه التخصيص - فيما يتعلق بتعريف الانسان . وتخطئتنا له تستند الى مبدأ التحقيق الذي رفض على أساسه نظرية مخالفيه بالرأي . فلو طبقنا على هيجل - في هذا السياق - المبدأ ذاته لاصبح من المتعذر عليه ان يقول : « تعرف الانسان غايته » . لم تثبت هذه النظرية اختباريا .

وعندما ينهار هذا الركن من حجته ، ينهار معه استنتاجه : اي ان الانسان بطبيعة غايته لا مهرب له من الاشتراك في الدولة المدنية لتحقيق حريته . نحن لا نذهب الى ان هذا الاستنتاج قول خاطىء بحكم الضرورة . كل ما ندعيه الان هو ان هيجل لا يقدر ان يعتنقه استنادا الى مبدأ يصح ان يطبق عليه المقياس المنهجي ذاته الذي يطبقه هيجل على نظرية مناوئيه . مقياس التحقق الاختباري يسنده الواقع التاريخي .

- ٥ -

أما مبداؤه في تعريف الانسان بالاستناد الى طبيعته بمعنى غايته او نهاية مصيره فهو - في رأينا - ليس ضعيفا فحسب لانه لا يبرر صحته بمقتضى المقياس التجريبي بل هو مخطىء ايضا وغير مقبول . ولنا موعد آخر - في غير هذا الكتاب[2] - مع معالجة تفصيلية وجدية للموضوع .

ونرجع الى هيجل ومعالجته للقضايا السابقة فنرى انه يأخذ موقفين مختلفين من النظرية القائلة بان الانسان حر بطبيعته . فبمعنى من معانيها ليست هذه النظرية - برأيه -

---

(١) هيجل من كتاب فلسفة التاريخ فلسفة التاريخ في المرجع المذكور سابقا . ص ٤٤٧ .

(٢) يراجع للمؤلف بهذا الصدد : -

أ - **الواقعية السياسية** : دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ .

ب - Chapel Talks

ج - **الحقوق الانسانية** ، لجنة خاصة للنشر ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٦٩ .

نظرية محترمة . لا تدعمها البيّنات او الواقع التاريخي . وبمعنى اخر هي نظرية معتبرة وصحيحة . ولكن الحجج التي يقدمها دفاعا عن النظرية بمعناها المحترم تستند بدورها الى مبدا هام (اي تعريف الانسان باللجوء الى غايته) هو بدوره تنقصه المساندة التجريبية . انه يفتقر الى بيّنات تجريبية وواقع تاريخي بقدر ما تفتقر ، او ربما اكثر مما تفتقر ، اليه النظرية التي سبق لهيجل ان رفضها .

- ٦ -

وبالتالي ، واخيرا ، فهيجل اما انه يناقض نفسه ، واما انه يستخدم مقياسين مختلفين للحكم على الامور ، وأما انه قد اخفق في تثبيت استنتاجه الايجابي القائل بان الدولة تمثل تحقيق الحرية .

- ٧ -

وكثيرة هي أبعاد[1] الحرية الانسانية . ومدرج تطورها تفاوتت رتب مستوياته . والدولة الحقة الجديرة بالثقة والاحترام هي الدولة التي توفر ، مع ما توفر ، الشروط المناسبة لتطوير هذه الحرية على مراقي المدنية فترسخ اسسها وتعمق جذورها بحيث تقوى على تحمل مسؤولياتها في دفع عجلة المدنية ـ بفضل الصفات الشخصية الملازمة لتطور هذه الحرية ـ على شعاب تلك المراقي الصعاب .

- ٨ -

غير ان تحقيق الحريّة واقعاً معيوشاً يبدأ بوعي الانسان لواقعه ، لطبيعته ، وملاءمة عناصر هذا الواقع ومقومات تلك الطبيعة ـ وخصوصا ما يتضارب منها ، مع المعطيات التاريخية والاجتماعية والنفسانية والطبيعية التي يتفق ان تواجهه بتحدياتها والاغراءات .

للانسان حق في الحريّة ، وعليه أن يحوّل هذا الحق استحقاقاً . إنّه ، وعلى مستوى المعطيات ، حُرٌّ بالقوة . وتبقى مسؤوليته ، منذ البداية وحتى اعلى مراحل تطوره ، ان ينتقل بهذه « الحرية بالقوّة » الى حرية بالفعل .

---

(١) **الحقوق الانسانية** للمؤلف لجنة خاصة للنشر ، طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٦٩ .

مفاهيم الديمقراطية ومستقبلها

حولَ مفَاهيم الديمقراطية في البلدان الشيُوعيّة

« للاستاذ فيليب أردان »

مستقبل الديمقراطية

« للاستاذ ارنست تباك »

في مبدأ مستوى الديمقراطيات وفي تطبيقها على ديمقراطيّة الشرق الاوسط

« للاستاذ رينيه حبشي »



حول مفاهيم الديمقراطية في البلدان الشيوعية

« للاستاذ فيليب أردان »

- ١ -

لقد اراد الاستاذ اردان ان يعالج موضوع الديمقراطية في البلدان الشيوعية بطريقة خاصة . وترتكز هذه الطريقة على تمييز موفق ومعروف في الفكر المنهجي : التمييز بين التقييم من داخل النظام المدروس والتقييم من خارجه . يقول الاستاذ اردان بهذا الخصوص :

« ان منهج درس هذا الشكل من الديمقراطية دقيق وصعب . فيمكننا الحديث عن الديمقراطية في الدول الماركسية ، من زاويتين :

- ان نضع أنفسنا في الخارج لكي نصف ونحكم حسب القواعد المعتبرة في الديمقراطية المسماة بالغربية .

او ان ندرس النظام من الداخل وأن نبحث عما تحقق ، في نظر ملهمي الماركسية ، من الديمقراطية في الدول المعنية »[٢] .

وبعد هذا التمييز الموفق والضروري لاي حكم في نظام سياسي على الاطلاق يتبنى الاستاذ اردان طريقة موفقة هي ذاتها ايضا :

---

(١) القيت ونوقشت في المؤتمر الاول لعلم السياسة . عقد في قصر اليونسكو في بيروت بين الخامس والسابع من شهر تشرين الثاني للعام ١٩٥٩ .

(٢) كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها . منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية ص ٧١ - ٧٢ .

« والطريقة الثانية تبدو لنا في نطاق هذا المؤتمر هي الفضلى »

اي ان الاستاذ اردان يريد ان يضع نفسه داخل النظام وأن يبحث من هذه الزاوية « عما يحقق هذا النظام في الدول المعنية » .

-٢-

ولكن لا بد من التساؤل في هذا السياق عما اذا كان قد نسي هذا القرار الموفق عندما وصل الى نهاية بحثه . على وجه التخصيص الم ينس هذا القرار عندما أثار السؤال المهم كثيرا في نظرنا : هل يمكن بناء مجتمع ديمقراطي بطرق معادية للديمقراطية ؟

« وفي النتيجة ان الديمقراطية في نظر الماركسيين لا تبدو الا كطريقة ، كاداة سياسية . ان هنالك فوقها المجتمع الشيوعي الذي ينبغي بناؤه ، انه مثل اعلى بكثير من الديمقراطية . ان سير الديمقراطية ، والتي يعلن الشيوعيين (كذا) تعلقهم بها أكثر من أي فئة اخرى هو بالتالي متعلق بالغاية التي على الديمقراطية ان تخدمها» .

« وهي ليست لها اي قيمة الا بالنسبة لهذه الغاية » .

« واذا ما حدث نزاع ، فان الديمقراطية هي التي سوف يضحى بها ، ان مجتمع المستقبل سيكون شيوعيا وبالتالي ديمقراطيا ، ولكن من الان حتى ذلك الوقت قد يحدث ان تترك الديمقراطية جانبا . ولكن هل يمكن بناء مجتمع ديمقراطي بطرق معادية للديمقراطية ؟ »[1] .

لنعيد سؤالنا المار ذكره بكلمات مغايرة : هل تصح اثارة هذا السؤال لمن يقف داخل النظام الماركسي ؟ . بقدر ما يكون الجواب الصحيح على هذا السؤال بالنفي بذلك القدر يتهم الاستاذ اردان بعدم وفائه بوعد ؟ قطعه في بداية مقاله . وهذا ـ لا شك ـ خطأ منهجي يؤاخذ عليه مفكر مثله .

-٣-

وحبذا لو اثار الاستاذ اردان اسئلة كثيرة من هذا الوزن . وقد اطلعنا الاستاذ اردان على رأي شومبيتر في هذه المسألة :

« هنا تكون المسألة التي بت فيها شومبيتر Schumpeter سلبا . ولسنا نجد خيرا للختام من ان نستشهد بالاسباب التي يعطيها .

---

(١) كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها ص ٩٢ .

« ان المحك الحقيقي لعقلية معادية للديمقراطية يقوم في محاولة فرض نظام نعتبره رائعا ومجبرا لشعب لا يريده ـ هذا حتى ولو توقعنا انه سوف يؤيده حين يجرب حسناته . ويعود للمتحذلقين ان يقرروا فيما اذا كان من الممكن ان نستثني من هذا المبدأ اعمالا معادية للديمقراطية ارتكبت من أجل غاية وحيدة هي تحقيق ديمقراطية حقيقية ، بشرط ان لا يكون هنالك من وسائل اخرى من شأنها ان تلغي هذه النتيجة »[1] .

ويكون هذا الجواب المقتبس من شومبيتر مسك الختام لبحث الاستاذ اردان . ذلك على ما يظهر لانه يعبر عن رأيه بجواب مفحم للمسألة المدروسة . ولكن هذا الجواب هو أيضا وبدوره ، كالسؤال ، ينطلق من موقف خارج عن النظام المدروس لا من داخله . فتزدوج بذلك غلطة الاستاذ اردان المنهجية . انه لا يكتفي باثارة سؤال ـ على اهميته ـ من خارج النظام المدروس وبعد ان يعد بانه سيعالج هذا النظام من الداخل ، بل يجيب ايضا عى هذا السؤال « الخارجي » بجواب خارجي .

ولا يصح للقارىء هنا ان يستنتج باننا نعتقد بان جواب شومبيتر على المسألة المثارة هو جواب خطأ . أن صحة او عدم صحة السؤال والجواب عليه ليست موضوع بحثنا الان[2] . ما همنا تبيانه هو الاشكال المنهجي الذي يقع فيه الاستاذ اردان في بحثه موضوع البحث .

---

(١) شومبيتر . كتاب الرأسمالية ،الاشتراكية والديمقراطية . دار بايو الافرنسية ، باريس ١٩٥٤ ، ص ٣٦٠ .
يقتبسه الاستاذ اردان ويورده في كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها ص ٩٢ ـ ٩٣ .

(٢) راجع بحث « الغايات والوسائل » في كتاب المنهجية والسياسة للمؤلف . دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٣ .



مستقبل الديمقراطية

« للاستاذ ارنست تياك »

أبى الاستاذ تياك ، المتكلم عن الانبياء ، الا ان يتنبأ .

« ما أخال هذا البحث الا نقطة انطلاق ودعوة الى التفكير والتأمل والمناقشة . اما موضوعه فهو أن مستقبل الديمقراطية سيكون في الشرق لا في الغرب »[٢] .

قد تصح نبوءته وقد لا تصح . وعلى الحالين يظل الاساس الذي يستند اليه هو امكانية الرؤية وأكاد أقول الرؤيا في غياهب الغيب .وهذامن الناحية الموضوعية المسؤولة في تقرير مصائر الانسان والامم هو أساس ضعيف وركيك .

صحيح انه ، وبأسلوب شعري رشيق ، وصف ديالتيكية التطور من تصادم بين مفهوم جمالي للعدالة عند الاغريق وبين مفهوم قانوني لها عند الرومان ومن تأليف للمتناقضين في مفهوم ثالث ديني سامي او شرقي يعني المفهوم المسيحي . وصحيح ايضا انه يقرأ في الصدام بين الشيوعيين والاميركيين في القرن العشرين أوجه شبه كثيرة للصدام السابق . وكأنه يلجأ الى فكرة دورية التاريخ ، اي الاعتقاد بان التاريخ يعيد ذاته ، ليبرهن ، منطلقا من هذا التصادم ، ان تأليفاً ديالكتيكيا ثانيا سيتم في نظرية الحياد الايجابي الحقيقية[٣] .

---

(١) القيت ونوقشت في المؤتمر الاول لعلم السياسة . عقد في قصر اليونسكو في بيروت بين الخامس والسابع من شهر تشرين الثاني للعام ١٩٥٩ .

(٢) كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها ص ٦١ .

(٣) بقدر ما تنطبق هذه النظرية على نظرية « الحياد الايجابي » المدروسة في بحثنا بعنوان « سياسة التحرر » بذلك القدر تنطبق عليها ملاحظاتنا .

وفي محاولته هذه يعطي الاستاذ تياك الانطباع بانه يلجأ الى التاريخ والاسلوب الديالكتيكي لتدعيم نبوءته ، او اذا فضلت ، استباقه معرفة الحوادث التاريخية قبل حدوثها . ولو كان هذا أمره لاستندت محاولته هذه بدورها الى مبدأ ركيك : مبدأ اعادة التاريخ لذاته . ذلك ان هذه النظرية لم ترتفع الى مستوى تصبح لها معه كرامة الواقع التاريخي .

ولكن الاستاذ تياك على الارجح لم يقصد ذلك . اذ لو قصده لواجه صعوبة منهجية مغايرة . فهو في نهاية بحثه يهمل الديالكتيك والاختبار التاريخي ليستند الى « رأي رسول » . فيقول في هذا الصدد :

« اود في هذه الخاتمة ان اخلص الى ذكر لبناني كبير ، الا وهو ميشال شيحا ، الذي كان بالفعل من عنصر الرسل ، ولا ادري في اي من احاديثه ، وكلها درر ، جاء يقرر ان الشرق ، ان كان بحاجة الى الغرب في حقل العلوم التقنية ، فالامر غير ذلك في ميدان العلوم السياسية ، اذ الشرق هنا . . . وجد حقيقته التي هي الحقيقة » .

« بل اني لاذهب الى أبعد مما ذهب اليه ، واسمح لنفسي ان اضيف : الشرق بغنى عن الغرب في ميدان السياسة ، ميدان الانسان . ولكن الغرب هنا هو بأمس الحاجة الى الشرق[1] .

وهكذا ينهي الاستاذ تياك بحثه مستشهدا « بقول ملهم » ، ومطمئنا الى ان مستقبل الديمقراطية سيكون ، وربما حتما ، في الشرق لا في الغرب !

ان اخشى ما نخشاه بصدد هذه الطمأنينة هو انها ، وعلى ما لها من سحر مغر وحسنات فاتنة ، قد تميل بالانسان المأخوذ بروعتها عن القيام بجميع مسؤولياته التاريخية بجد واهتمام !

---

(١) كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية . مطابع المصري . بيروت ـ لبنان ص ٧٠ .

في مبدأ مستوى الديمقراطيات وفي تطبيقها على ديمقراطية الشرق الاوسط [1]

« للاستاذ رنيه حبشي »

- ١ -

يبدأ الاستاذ حبشي مقاله بعرض غايته :

« الغاية من هذه الكلمة : ١) ان نضع أنفسنا على صعيد فلسفي هو حقل عمل كاتب هذا المقال . ٢) ان نستخلص مبدأ قياس مستوى الديمقراطيات الحرة والماركسية . ٣) كي نخلص أخيرا الى نتائج تتعلق بوضع الديمقراطيات في الشرق الادنى »[2] .

٢

ثم يفرق بين حرية الارادة وحرية القدرة في مبدأ الحرية التي هي الاساس في الديمقراطية . ولا شك بان هذا التمييز بين « الحريتين » او بالاحرى بين « مقومي الحرية » هو عملية منهجية موفقة . انها تقود الى توضيح نقاط البحث فتقلل من امكانية نشوء سوء التفاهم بين الباحث والسامع او القارىء .

---

(١) القيت ونوقشت في المؤتمر الاول لعلم السياسة . عقد في قصر اليونسكو في بيروت بين الخامس والسابع من شهر تشرين الثاني للعام ١٩٥٩ .

(٢) كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها . من منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية . ص ١٠٥ .

يقول الاستاذ حبشي ، مقتفيا اثار جان جاك روسو[1]، بهذا الصدد :

« يجب علينا اذن ان نفكر فيما يعترض مبدأ الحرية كما طبقت في الانظمة التي تدعي انها ديمقراطية . غير ان مبدأ الحرية هذا كما يمارسه الافراد والجماعات عمليا في نطاق الاختبار ليس مبدأ بسيطا . انه مبدأ معقد : وهذا ما لا يدعو الى التعجب لان الامر يتعلق بوضع الانسان ككل الملتزم في صيرورة الجماعات . هو مبدأ يشمل على الاقل عنصرين متلازمين لا يمكن فصل احدهما عن الاخر هما : حرية القدرة وحرية الارادة . ولانه لا يمكن فصل أحدهما عن الاخر ، فلقد خلطنا بسهولة ، ونظن اننا أدركنا احدهما بينما لم ندرك الا الاخر . ولان وجود احدهما يقتضي ملازمة الاخر له ، فانّ من الصعب ان نلمس احدهما دون ان نلمس الاخر . هذا الخلط بين الاثنين وهذه الملازمة المتبادلة هي أهم ما في مأساة الحرية عند تجسيدات الفكرة الديمقراطية منذ ان رفعت شعوب اوروبا المختلفة في القرن الثامن عشر علم هذه الفكرة الديمقراطية على الصعيد العام »[2] .

وبعد ان يميز الاستاذ حبشي بين حرية القدرة وحرية الارادة يردد على مسامعنا اعتقاده بأنه من غير الممكن فصلهما .

« بينما الارادة والقدرة عنصران لا ينفصلان في ممارسة الحرية [3].

« فالارادة والقدرة لا تنفصم عراهما ويجب ان تنموا في وقت واحد »[4].

- ٣ -

غير انه ، وهنا تنشأ مشكلة منهجية وفكرية معا ـ يقول :

« واذا كانت التطورات الاوروبية قد فتحت الباب أمام الثورة الماركسية ، فانها فصلت بين عنصري الحرية . فكانت حرية القدرة بكاملها الى جانب أقلية ضاعت ارادتها ، وهي اذا انقادت لغريزة البقاء ، أضاعت كل حرية . بينما بقيت حرية الارادة الى جانب الجمهور الذي فقد قدرته »[5] .

---

(١) ـ « ان لكل عمل حر سببين يتعاونان في احداثه . فاحدهما ادبي ، وهو الارادة التي تعين العمل ، والاخر طبيعي ، وهو السلطة التي تنفذه ، ومتى سرت نحو غرض وجب ان اكون قد أردت السير اليه اولا ، وان تحملني قدماي ثانيا . فاذا أراد كسيح ان يعدو ، ولم يرد رجل نشيط ذلك ، ظل الاثنان حيث هما . » .
جان جاك روسو . العقد الاجتماعي .

(٢) كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها . منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية . مطابع المصري . بيروت لبنان . ص ١٠٦.

(٣) كتاب مستقبل الديمقراطية . منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية ص ١١٤ .

(٤) المرجع ذاته ص ١١٥ .

(٥) المرجع ذاته ص ١١٢.

ويقول أيضا :

« لذلك فان الديمقراطية الاشتراكية تفصل أكثر فأكثر بين عنصري الحرية . ولا يتمتع الجمهور بحرية الارادة الا في وقت ، اذ يصبح فيه المجتمع بكامله شيوعيا ، تتوزع حرية الثورة بين المجموع العام كي تتعادل ارادة الدولة وقدرة الجمهور فتفنى الدولة . اذ ذاك ، واذ ذاك فقط يتلاقى عنصرا الحرية ويصبح جميع الافراد مريدين وقادرين في وقت واحد »[1].

ويقول :

« وعلى الجملة ، هناك فصل بين القدرة والارادة في الحالتين . انه فصل يتم دفعة واحدة في الديمقراطية الحرة وهو فصل يتم عى دفعات في الديمقراطية الاشتراكية . لكنه فصل على كل حال »[2] .

وهكذا نرى الاستاذ حبشي يتأرجح بين فكرتين متناقضتين : فهو يصر على ان القدرة والارادة لا تنفصم عرى الصلة بينهما وهو يصر بنفس مقابل على تثبيت القول بان الثورات الاوروبية والاشتراكية الماركسية قد فصلت في الواقع بينهما .

- ٤ -

ويذهب الاستاذ حبشي الى ابعد من ذلك . انه يتقدم منا ـ اعضاء المؤتمر ـ مفترضا امكانية فصلهما لينصحنا بعدم الفصل بينهما . فبعد ان بين امكانية فصلهما عمليا وتاريخيا على الصعيد الوصفي للاحداث ينتقل بنا الى الصعيد الادبي ليوجهنا الى عدم فصلهما وليحذرنا من مغبة هذا الفصل[3] .

« فالارادة والقدرة . . . يجب ان تنموا في وقت واحد »[4] .

« ويبقى بناء الديمقراطية قائما لانه ، كي يكون هناك ديمقراطية ، يجب عدم الفصل بين حرية الارادة وحرية القدرة . يجب ان تنموا في وقت واحد . وكل تنظيم يجب ان يضمن الاثنين معا ، ان يحترم الارادة كي تدير القدرة ، وان يوسع القدرة كي يمكن تعبير الارادة . (كذا) .

(١) المرجع ذاته ص ١١٣ .
(٢) المرجع ذاته ص ١١٤ .
(٣) كتاب مستقبل الديمقراطية . من منشورات الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية . ص ١١٥ .
(٤) المرجع ذاته ص ١١١ .

« أليست هذه هي مشكلة الديمقراطية الاساسية ؟ »[1].

- ٥ -

وهنا نسأل : ما قيمة هذه النصيحة والتوجيه ؟ اذا كان الفصل بينهما غير ممكن ، وهو يعتقد ذلك كما سبق وبينا ، فماذا تعني نصيحته لنا ؟

وانه لواضح انه يجب على الاستاذ حبشي ان يأخذ قرارا واضحا وملزما بهذا الصدد . واتخاذ مثل هذا القرار مهم جدا لبناء وتثبيت أركان محاولته . ولكن لا بد من الاشارة الى ان اتخاذ موقف واضح وملزم بامكانية الفصل او بعدم هذه الامكانية لا ينهي متاعب الاستاذ حبشي في بحثه المدروس هنا . ذلك لانه على الحالين ستخسر بعض نقاط البحث أهميتها ان لم نقل كلها . فاذا أمكن الفصل أصبح مفهوم « عدم امكانية فصلهما » مخطئا . وعندئذ لا يمكن القارىء الا ان يستغرب ليس فقط ان يصر الاستاذ حبشي على عدم فصلهما على صعيدي الواقع التاريخي والتوجيه الاخلاقي بل أيضا ان يعرف الديمقراطية بشكل يصبح معه تحقيقها قانونا طبيعيا لا يقدر الانسان الا أن يسايره . وعندئذ يصبح تحقيق النظام الديمقراطي ضربا من الانصياع الانساني لقوانين طبيعية أقوى من الانسان وأكثر جبروتا لا عملية انسانية يخطط لها الناس عن وعي ومسؤولية .

واذا لم يمكن الفصل ، وهو أيضا يصر على ذلك فيما سبق ، ضاعت اولا اهمية نصيحته لنا بعدم فصلهما وخسر تحديده للديمقراطية الحقيقية ، ثانيا ، قوته . وضاعت ثالثا أهمية المشكلة الاساسية في الديمقراطية . وفوق هذا أصبح انتقاده للثورات الاوروبية وللديمقراطيتين الغربية والشيوعية اتهاما اعتباطيا .

- ٦ -

قد يريد الاستاذ حبشي القول بأنه من الممكن ان نفصل حرية الارادة عن حرية القدرة ، ولكنه من الخطأ ان نفعل ذلك . هذا التعديل يضطر الاستاذ حبشي ان يتنازل عن المبدأ المذكور ليحتفظ بتحديد الحرية الحقيقية وليحتفظ أيضا بانتقاده للديمقراطيتين الشيوعية والغربية .

---

(١) يرتكب كارل ماركس غلطة من هذا النوع ، في رأي الاستاذ ادوارد كار ، عندما يصف البرجوازية بالظلم والشر في وقت يدعي انها لا تقدر ان تتصرف على نحو مغاير للطريقة التي تتعرف بها . (ازمة العشرين سنة ١٩١٩ ـ ١٩٣٩ ص ١١٦) .

- ٧ -

فهل يقبل الاستاذ حبشي بذلك ؟ وعلى افتراض انه قبل فلا بد من اثارة سؤال : ما هي علاقة هذا التحديد بشكله المعدل بأغلبية الاستنتاجات التي يخلص اليها من دراسته لهذا المبدأ بخصوص تطبيق الديمقراطية في العالم العربي ؟ مما لا شك فيه أنه بامكان شخص ما ان يوافق الاستاذ حبشي على جميع او أكثر ما ذهب اليه في هذه الاستنتاجات[1] وان يرفض في الوقت ذاته نظريته في الارادة والقدرة رفضا باتا او مشروطا . ولا يناقض هذا الشخص نفسه بذلك .

الجميل في ما قاله الاستاذ حبشي هو انه على الاغلب صحيح ومعروف يدعمه الاختبار اليومي والتفكير الاعتيادي . فلماذا أراد ان يثيره على المستوى الفلسفي ؟ لقد كان احرى به ان يدافع عن صحة ما ذهب اليه على المستوى الاعتيادي . ولو فعل ، لكان أنقذ نفسه وانقذنا من تهمة الادعاء .

---

(١) « يمكننا اذن بسهولة ان نستنتج :

(١) ان لا ندعي الانتساب الى نظام ديمقراطي بينما لم تبدأ الشروط السابقة بالتحقق .

(٢) ان نرفض كل استملاك للارادات الفردية على حساب سلطة مركزية بحجة توزيع السلطات بترتيب وعدل .

(٣) ان نجعل سلطة الدولة لامركزية على اوسع نطاق كي نؤمن معاونة اكبر عدد ممكن من الارادات الفردية التي تجد الفرصة الملائمة كي تعمل وتختبر ومن ثم كي تسيطر على قواها تدريجيا .

(٤) ان نربي الاشخاص وندير الاشياء في وقت واحد ، وان يكون هذا الهدف النهائي وهذا الشرط الاول - وهو تربية الاشخاص - منارة لادارة الاشياء .

(٥) ان نخضع سلطة الدولة - اي مجموعة سلطاتها ككل - لتكوين روحها الديمقراطي . ان نمو القوة المتزايدة ينتهي دائما - بالنسبة للافراد وبالنسبة للمجموع - الى افساد الارادات . فيخضعها هكذا لجبرية القوة ، ثم يدفعها الى انكار مناخ حريتها ، وبالتالي الى انكار حرية الجماعات الاخرى دفعة واحدة .

(٦) ان نتجنب لذلك اخضاع الطاقات المختلفة لجانب قيمة جزئية - قومية - اقتصادية - فنية - حربية - بل على العكس ان نجمع هذه الطاقات حول محور رسالة تاريخية مشتركة وخير مشترك حاضر .

(٧) ان نستحث دوما ، بواسطة نقد صريح ، الحاجة الديمقراطية مكيفينها من جديد وفق حاجات الصيرورة الاجتماعية . ليست الديمقراطية حالة تنعم بها الى الابد بل هي حركة اعداد متواصلة . » اننا ندخل في الديمقراطية ، كما ندخل في الحرية » . كتاب مستقبل الديمقراطية ومفاهيمها ص ١١٧ - ١١٨ .



أنطونيو غرامشي ووحدة النظرية والممارسة

توافقات

كثرت المبادىء التي تجمع بين فكر غرامشي وما ندعو اليه . نقدم ، على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، الامثلة التالية :

« ان الفهم والتقييم الواقعيين لموقف الخصم ولدافعه (وقد يكون هذا الخصم التراث الفكري السابق برمته) يستلزم **الانعتاق** من سجن الايديولوجيات (بالمعنى السيء لهذه الكلمة : التعصب المذهبي الاعمى) اي النظر الى الأمر نظرة « نقدية » هي وحدها النظرة المثمرة في البحث العلمي »[1] .

يخيل لي ان « الانعتاق » الذي يتكلم عنه غرامشي شرطاً ضروريا من شروط الفهم والتقييم لموقف الخصم هو ذاته ، او هو قريب جدا مما ، ندعوه نحن « بالانفتاحية »[2] .

ومع ذلك تبقى لنا تحفظات اربع على مقتبس غرامشي السابق :

اولا ، نذهب الى ان الانفتاحية شرط ضروري للبحث العلمي بقطع النظر عما اذا كنت تعالج نظرية صديق او نظرية خصم ؛

ثانيا ، قد يكون البحث العلمي هذا واقعيا ، وقد لا يكون ؛

ثالثا ؛ لا يصح ان نسمّي ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، « التراث الفكري السابق برمته » خصماً .

---

(١) انطونيو غرامشي ، **قضايا المادية التاريخية** ، ترجمة فواز طربلسي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٣٩ (التوكيد لنا) .

(٢) ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ١٩٦٩ ، ص ٧٥ .

رابعا ؛ يبقى التحفّظ الرابع ، وهو الأهم ، في هذا السياق . إن اتفاقنا مع غرامشي على أن الانعتاق من سجن الايديولوجيات هو خطوة تقدميّة علمياً ، اي انها افضل من الموقف السابقة حيث تنظر الى آراء الخصم من مرتقب ضيّق ، فإن اتفاقنا معه قد ينتهي هنا .

نتفق نحن واياه على ضرورة كون فهمنا وتقييمنا للآراء والامور « نقديا » غير أننا لا نعرف بعد ماذا يعني « بالنقدي » .

ولكننا هنا لا نثير التحفظات بغية الانتقاد او « النقد » بل لتوضيح اطار المشترك الفكري الهام الذي يجمع بين مبادىء غرامشي الفلسفية ومبادئنا .

مثل ثان من المشتركات ؟

« إن معيار القيمة التاريخية لفلسفة معينة هو فاعليتها « العملية »[1] ولنا في هذا الموضوع اكثر من اصرار .

« قيمة الانسان في عالم عادل ما أنجز »[2] .

« قيمة الانسان ، اذن ، وجودياً وواقعيا ، هي فعله الملتزم المؤدّي الى خلاصه وخلاص بني جنسه »[3] .

« وهكذا يرتبط الانسان الملتزم بالله ، عبر مجتمع عضوي التركيب ، لا عن طريق الشبه بالصورة ، أو الايمان بالقول ، أو المشاركة بجذوة العقل فحسب ، بل وعن طريق الفعل المجدد والعمل المبدع كذلك »[4] .

وينقلنا المقتبس الاخير الى مثل ثالث من المشتركات بيننا وبين غرامشي : نعني ارتباط الفرد عضوياً بالمجتمع الذي يعيش فيه :

« فالفرد لا يرتبط بغيره من البشر بمجرد التجاور ، وانما يرتبط بهم عضويا ، أي بنسبة انخراطه في هيئات اجتماعية ابتداءً بابسطها الى اكثرها تعقيداً . . . . ثم ليست هذه العلاقات علاقات ظرفيّة بأي حال من الأحوال . إنما هي علاقات حيّة وواعية . . . . . . لذا نقول إن كل انسان يغيرّ نفسه بنفس القدر الذي يغيرّ فيه مجمل تركيب العلاقات التي يشكل محورها .

---

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٢) ملحم قربان ، **اشكالات** ،دار الريحاني للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص ٢٥٨ .
(راجع كذلك في **دراسات عربية** ، السنة الرابعة ، العدد ٣ ، كانون الثاني ١٩٦٨ « رأي في كتاب **اشكالات** » ص ٩٦ وما بعدها ،

(٣) **ملحم قربان ،الواقعية السياسية** ،دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ١٠ .

(٤) ملحم قربان ، **الحقوق الانسانية** ،طبعة ثانية ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ١٨٦ .

« ولكننا قلنا اعلاه ان هذه العلاقات ليست بالعلاقات البسيطة . فبعضها ضروري والبعض الاخر ارادي . ثم أن وعي هذه العلاقات ، (أي ادراكنا ، ضمن حدود معينة ، لطريقة تغييرها) هو بحدّ ذاته تغيير لها . . . لا يكفي معرفة مجمل العلاقات بوصفها علاقات قائمة في لحظة معينة يتكون منها نظام معين ، ينبغي كذلك معرفتها « في سيرها التكويني ، لأن الفرد ليس تركيباً للعلاقات القائمة وحسب ، وإنما هو أيضا تاريخ هذه العلاقات وسجلها ـ أي انه محصلة الماضي[1] بمجمله . وقد يقال : . . . ان الذي يستطيع الفرد تغييره ليس ذا شأن . هذا صحيح الى حد ما . ولكن ، ما دام كل منا قادرا على الالتحام بجميع الذين يطمحون الى التغيير الذي يطمح هو اليه ، وما دام هذا التغيير معقولا ، فان بمقدور كل منا ان يضاعف قوته عدة اضعاف بحيث يكون التغيير اكثر جذرية مما بدا ممكنا للوهلة الاولى »[2] .

لما كان هذا المقتبس الطويل للتدليل على مجموعة من الافكار التي تشارك غرامشي بالتركيز على أهميتها في فلسفة اجتماعية مقبولة كان من الطبيعي ان لا نثير ـ إلاّ حيث تدعو الضرورة ـ الى مواضع الضعف في مواقفه .

نعتقد وغرامشي بأن العلاقات بين الناس ، حيث تكون على افضلها، تكون عضوية .ولكن تفسير غرامشي للعضوي هو ، في رأينا ، رأي ضعيف جداً . يرتبط الفرد بغيره ، في رأي غرامشي ، « عضويا اي بنسبة انخراطه في هيئات اجتماعية ابتداءاً بأبسطها الى أكثرها تعقيداً : إن فكرة « الانخراط » فكرة جوهرية ولكنها غامضة كما تبدو هنا . ولا تقدم او تؤخر بالنسبة لهذا الموضوع بالذات ، فكرة التراتب من البسيط في الهيئات الاجتماعية الى « اكثرها تعقيدا » . وهكذا يظل يطالب غرامشي بدقة في التوضيح اكثر مما يقدم .

وليس التركيز على الدقة في التوضيح بمطلب بعيد عن تفكير غرامشي[3] .

وتزداد أهمية هذه القضية عندما يتبين أنها هي ذاتها تفترش الاساس لقضية ثانية يوليها غرامشي نفسه أهمية كبرى . تلك هي قضية الالتحام « بين افراد المجتمع . فلو سألنا كيف يتم هذا الالتحام ؟ لكان جواب غرامشي مجموعة من العاميات التي لا تسهم في توضيح هذه العملية بالكثير .

(١) ومن منطلق هذه الفكرة تزداد حدة استغرابنا لتسمية غرامشي « للتراث الفكري السابق برمته خصيا » . راجع في هذا البحث « المشتركات » المثل الأول « التحفظ » الثالث .

(٢) انطونيو غرامشي ، المرجع السابق ، ص ٥٠ ـ ٥١ .

(٣) انطونيو غرامشي ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

ولا يقدر غرامشي ان يهمل هذا الالتحام بين ابناء المجتمع الواحد . ذلك هو مخرج الانسان الفرد من حالة يتضاءل فيها اسهامه الى حالة يتعاظم فيها هذا الاسهام في تغيير الظروف الاجتماعية ـ والعلاقات القائمة .

وعندما يتبين لنا ، كما سيتبين عن كثب ، اصرار غرامشي على « وحدة النظرية والممارسة » تظهر بوضوح اكثر تشعبات القضية التي نشير اليها .

٢ ـ « وحدة النظرية والممارسة » .

إن التكلم بلغة الوحدة هذه هو ضرب من التضليل . النظرية شيء والممارسة شيء مختلف تماماً . للنظرية منطقها الخاص . وللممارسة منطقها المختلف . هنالك اسئلة تقدر ان تثيرها بالنسبة للنظرية مثل : هل هي منسجمة مع ذاتها ومع غيرها من النظريات ؟ هل هي صحيحة أم هي خطأ . وأسئلة كهذه لا يصح ان تثار بالنسبة للواقع او للممارسة .[1] .

ولكن من قال ان غرامشي يتبنّى منهجيتنا ؟ وهل يحقّ لنا ، في معرض نقده ان نفرض عليه ، وبالرغم منه ، تلك المنهجيّة ؟

لا ـ هذا اذا اردنا ان يكون انتقادنا اقوى من ان يُختزل في النهاية الى مجرد اختلاف في نقاط الانطلاق .

لننقل إذن محور بحثنا . لنتمركز في الإطار ذاته الذي يقدمه غرامشي نفسه .

أول ما يسترعي الانتباه من هذه الزاوية أن غرامشي يتنبه ، كما يجب ان يفعل مطلق مفكر ، الى امكانية التناقض بين النظرية والتطبيق والواقع ، فهو يقول :

« ألا يعاني الانسان ، في كثير من الاحيان ، من تناقض بين موقفه الفكري وبين نمط سلوكه ؟ فأيٌّ منهما ، اذن ، رؤيته الشاملة الحقيقيّة : تلك التي يؤكدها منطقيًا على أنها موقفه الفكري ؟ ام تلك التي يفصح عنها نشاطه العملي والتي يتضمّنُها نمطُ سلوكه ؟[2] .

وتتردد الفكرة ذاتها في موضع آخر من الكتاب حيث نرى المقتبس التالي :

---

(١) ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** ،طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٩٠ وما بعدها ،

(٢) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ١٧ ـ ١٨ .

« الانسان ، ككائن اجتماعي ، يمارس نشاطاً عملياً ما ، لكنه لا يملك وعيا نظيراً واضحا لهذا النّشاط ، بالرغم من أن عمله تضمّن رؤية شاملة للعالم بالقدر الذي يحوّل فيه العالم . وقد يكون وعيه النظري ، تاريخيّاً ، على طرفي نقيض مع نشاطه . »[1].

واذا كان التناقض بين النظرية والممارسة ممكنا ، فانهما من باب أَوْلى ، مختلفتين . لذلك اصبح من باب الحكمة ـ الحكمة التي تصرُّ على اقل قدر ممكن من التضليل ، هذا إذا تعذّر التخلص التام منه ، ان نُصرَّ على عملية التوحيد ـ اي عمليّة الانتباه الى اختلافهما ، وضرورة التنسيق بينهما ومحاسن هذا التنسيق ، عندما يتم وينجح ، وقد يصبح النجاح في عملية التوحيد هذه مظهر بطولة وعلامة انتصار كبير .

ولا تخفى هذه القضية على ما يبدو ، على غرامشي . فهو يقول :

« إن الملاءمة بين النظرية والممارسة عمل نقْدي . . . . »[2].

« وهكذا ، فان وحدة النظرية والممارسة ليست مجرّد معطاة آليه ، وانما هي جزءٌ من عمليّة تاريخيّة تتصف مرحلتها البدائية بتحسُّس « التمايز » « والانفصال » وبشعور غريزي بالاستقلال . ثم ترقى الى مستوى حيازة رؤية شاملة موحّدة ومتماسكة للعالم والحياة »[3].

المشكلة إذن ، والمشكلة قضيّة فكريّة كما هي قضية عمليّة كذلك ، هي توفير الشروط التي تساعد على خلق التواؤم او الانسجام ، او التناسق او التطابق[4] ؛ بين النظرية والممارسة او التطبيق الذي يصبح عندما يتم نوعا من الواقع .

ان هذه القضية هي المحكّ . واننا لنتفق مع غرامشي ، كما سبق وبينا، على أمور هامة وكثيرة ذات علاقة بهذه القضية . هذا من أهم المبررات التي دعتنا الى البدء « بالمشتركات » الجزء الاول من هذا البحث .

فماذا يقدم غرامشي من النصائح ذات القيمة حول هذه القضية ؟ والآن تذر الصعوبات قرونها ؛ مختلطة ، كما هي في الواقع ، بالنصائح الايجابية . واولى هذه النصائح ؟

---

(١) المرجع ذاته ، ص ٢٦ - ٢٧ .
(٢) المرجع ذاته ص ٦٠ .
(٣) المرجع ذاته ، ص ٢٧ .
(٤) المرجع ذاته ص ٦٠ .

« . . . . إن الفهم النقدي للذات يتم عبر اصطراع « هيمنات » سياسية واتجاهات متعاكسة في المجال الاخلاقي اولا ثم في المجال السياسي المخصوص بغية الارتقاء الى مستوى ارفع من مستويات وعي الواقع . ان وعي الانتماء الى فئة مهيمنة (اي الوعي السياسي) هو أول خطوة باتجاه بلوغ وعي متقدم للذات تتحد فيه أخيرا النظرية مع الممارسة » .[1] .

أهم ما في هذه النصيحة إشارتها الى كون عملية ربط النظرية بالممارسة عملية تطويرية . وهكذا تكون للمعرفة او للوعي مراتب .

ثم انها تعتبر تلك العملية مرتبطة بعملية الفهم النقدي للذات .

٣ ـ الهيمنة

ولما كان الوعي السياسي هو الخطوة الاولى على هذا الطريق وفي ذاك الاتجاه يصبح مفهوم « الهيمنة » مفتاحيا . وفي هذا يقول غرامشي :

« وهذا ما يحدو بنا الى التأكيد على ان التطور السياسي لمفهوم الهيمنة يشكل قفزة فلسفية جبّارة بقدر ما يشكل قفزة سياسيّة وعملية جبّارة . ذلك أن هذا التطور يفترض بالضرورة وحدة فكرية ومذهبا أخلاقيا متولدين عن رؤية شاملة تمكنت من تجاوز الحكمة الشعبيّة واضحت رؤية نقديّة » [2].

وهكذا تلتقي في نظر غرامشي عمليتان تطوريتان عند نقطة واحدة : « حيازة رؤية[3] شاملة موحّدة ومتماسكة للعالم والحياة » او « رؤية شاملة تمكنت من تجاوز الحكمة الشعبية واضحت رؤية نقديّة » .

أما العمليتان التطوريتان فهما : اولا ، العملية التي تتطلبها « وحدة النظرية والممارسة » وثانيا ، « التطور السياسي لمفهوم الهيمنة » .

وما هي الهيمنة ؟ نقرأ جواب غرامشي على هذا السؤال في المقتبس التالي :

« ان كل علاقة « هيمنة » هي بالضرورة علاقة تربوية لا تعبر عن نفسها بين مختلف القوى التي

---

(١) المرجع ذاته .
(٢) المرجع ذاته .
(٣) « ما ان تطرح الفلسفة نفسها على انها « رؤية شاملة » ، وما ان تنظر الى النشاط الفلسفي لا كمجرد صياغة « فردية » لمفاهيم منسقة داخل نظام فكري معين ، وانما تنظر اليه ايضا وبشكل خاص كصراع فكري يرمي الى تحويل « الذهنية » الشعبية والى تعميم الاكتشافات الفلسفية التي برهنت على صوابيتها التاريخية » ، حتى تبلغ الفلسفة طور الشمول تاريخياً واجتماعياً » (انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص ٤٥ .

تتكون منها الأمة وحسب ، وانما تقوم ايضاً على الصعيد الدولي بين مختلف الحضارات القومية والقاريّة »[1].

هنا يظهر التركيز على الهيمنة بصفتها ظاهرة تربوية حضارية . وينسجم هذا التركيز مع التعريف الذي يعطيه غرامشي « للهيمنة » في المقتبس التالي :

« قارنْ ذلك واربطه بتطور الدولة وهي ترقى من الطور « الاقتصادي ـ الحرفي » الى طور « الهيمنة » (أي طور الموافقة الطوعيّة) »[2].

ولكن هذا المفهوم لا يعطي الصورة الكاملة التي يود غرامشي ان يرسمها للقارىء بخصوص الهيمنة .هنالك عنصر آخر على الاقل لا تتم الصورة بمعزل عنه : عنصر الاكراه السياسي .

« لقد اشرت سابقا الى الاهمية الفلسفية للهيمنة مفهوما وممارسته »[3].

« يقول ماركس : « ان البشر يعون الصراعات البنيوية على صعيد الايديولوجيات . لهذا القول قيمة عرفانية بالاضافة الى قيمته النفسانية والاخلاقية . ونستخلص منه(*) ان مفهوم الهيمنة ، النظري ـ العملي ، له ايضا قيمة عرفانية . هنا تكمن مساهمة لينين النظرية الرئيسية في العقيدة الماركسية . ذلك ان لينين قد ساهم في تقدم الفلسفة كفلسفة بالقدر الذي ساهم فيه بتقدم النظرية والممارسة السياسيتين . ان بناء جهاز مهيمن (البروليتاريا ؟) بالقدر الذي يولد فيه حيزا ايديولوجيا جديدا ، يستجرّ اصلاحا في الوعي وفي ادوات المعرفة ـ وهو بذلك حدث عرفاني ، حدث فلسفي »[4] .

ويجمع غرامشي في المقتبس التالي بين العنصرين السابق ذكرهما « المهيمنة » :

« وبالإمكان قياس « الموقع العضوي » الذي تحتلّه مختلف فئات المثقفين ومدى ارتباطهم بالطبقات الاجتماعيّة الأساسيّة ، عن طريق تعيين تراتب الوظائف والبنى القوميّة من الأسفل الى الأعلى (أيْ من القاعدة البنيوية صعودا) . ويمكننا الان تعيين « مستويين » اثنين من مستويات البناء الفوقي . نسمّي الاولى « المجتمع المدني » وهو يشمل جميع المؤسسات التي تسمّى عادة مؤسّسات « خاصة » . أما المستوى الثاني فهو « المجتمع السياسي او الدولة » وهو يعادل وظيفة « الهيمنة »

---

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ٤٧ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٦٥ .

(٣) المرجع ذاته ، ص ٧٣ .

* ليس بواضح لدينا اي نوع من « الاستخلاص » هو هذا !

(٤) انطونيو غرامشي ، المرجع ذاته ، ص ٦١ ـ ٦٢ .

التي تمارسها الطبقة الحاكمة على المجتمع بأسره كما يعادل وظيفة « السلطة المباشرة » او وظيفة الأمر اللتين تعبّر عنهما الدولة والحكومة « الشرعيّة » . ويشكل المثقفون « « الضباط » الذين تستعين بهم الطبقة الحاكمة لممارسة الوظائف الثانوية المتعلقة بالهيمنة الاجتماعية . والسلطة السياسية وهي ١) تأمين انقياد غالبيّة الجماهير « شفويا » للوجهة التي تفرضها الطبقة الاساسيّة الحاكمة على الحياة الاجتماعية . وهو انقيادٌ مُوَلّدٌ تاريخيّا » من « السمعة » التي اكتسبتها هذه الطبقة (ومما يستتبع هذه السمعة من ثقة) بسبب موقعها ووظيفتها في عالم الانتاج ؛ ٢) اجهزة القمع التابعة للدولة التي تشكّل الادوات « القانونيّة » المستخدمة لضبط الفئات التي لا تنقاد ايجابياً او لا تطاوع سلبياً . وتقوم هذه الاجهزة على مستوى المجتمع بأسره استباقاً للحالات التي تترعرع فيها اركان الامر والقيادة بسبب تقلُّص نطاق الانقياد العفوي »[1] .

وهكذا يكون مفهوم الهيمنة ذاته مفهوماً مركباً على الاقل من عنصرين : « الموافقة الطوعية » او « الانقياد العفوي »« والقمع » « الصابط » للفئات التي لا تنقاد ايجابياً . فهنالك اذن انواع كثيرة من الهمينة تختلف باختلاف النسب من كل من هذين العنصرين الداخلين في والمتداخلين احدهما بالآخر .

المهم كيف يساعدنا هذا على فهم « وحدة النظرية والممارسة » ؟

٤ ـ طرح المسألة

« وعندما تطرح مسألة الملاءمة بين النظرية والممارسة ، فانها تطرح على النحو التالي :

« ١) الانطلاق من ممارسة معينة لبناء نظرية تصادف العناصر الحاسمة في هذه الممارسة وتتمثل بها ، فتعجّل من العمليّة التاريخيّة الجارية وتضْفي على جميع عناصر الممارسة المزيد من الاكتشاف والتماسك والفاعليّة ـ اي تمدُّها بالقوّة الدافعة القصوى ،

« ٢) الانطلاق من موقف نظري معينّ لتنظيم العنصر العملي الذي هو شرط تطبيق الموقف النظري نفسه »[2] .

من الواضح ان غرامشي ، في معرض بحثه قضيّة « الملاءمة » بين النظرية والممارسة ، يقرّر ان ينطلق من « ممارسة معينة » ومن « موقف نظري معينّ » في آن معاً . وليس هذا بالأمر المستهجن . على العكس من ذلك انه يربط النظرية والممارسة عبر جسر مشترك . وهكذا ينفسح المجال امام الانتقال غير المعرقل من الواحدة منهما الى الثانية .

تبقى عملية تقرير المُعْطَيَات التي تدخل في هندسة ذاك الجسر وطريقة بنائه .

---

(١) المرجع ذاته ، ص ١٣٥ .

(٢) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ٦٠ .

هنا تبدأ مصاعب غرامشي بالظهور . ففي معرض مدحه للماركسيَّة يقول :

« ويبدو ان الماركسيّة هي الفلسفة الوحيدة التي انطلقت من الفلسفة الكلاسيكيّة الالمانيّة لتخطو خطوة جديدة الى أمام في مجال الفكر ، بتلافيها السقوط في « السوليبزسم » وبمعالجتها للفكر معالجة « تاريخية » . فاعتبرت الفكر « رؤية شاملة » و «حكمة شعبية » منتشرتين بين أكبر عدد من الناس (ومثل هذا الانتشار لا يكون إلاّ على أساس العقلانيّة والتاريخيّة) بحيث يمكن تحويله - أي الفكر - الى قاعدة للسلوك العملي . لذلك ينبغي فهم عبارة « فكر خلاّق » بمعناها «النسبي» ، على أنها فكر يغيرّ مشاعر العدد الأكبر من البشر ويغيرّ الواقع بالتالي - هذا الواقع الذي لا يمكن ادراكه بمعزل عن البشر »[1].

تسترعي انتباهنا عدة ملاحظات بالنسبة لهذا المقتبس .

الاولى ، ان اعتبار الفكر رؤية شاملة وحكمة شعبية هو نوع من التضييق لمفهوم « فكر » ، اذ يشمل الفكر بمعناه العام الافكار الفردية للانسان الفرد[2] ، كما يشمل اصناف اخرى .

اما قضية انتشار الفكرة او « الفكر » بين اكبر عدد من الناس فهذا امر يختلف تماما عن مفهوم « فكر » العامي . وغرامشي نفسه يضطر على ما يبدو الى التمييز بين « الفكر » « والفكر الخلاق » .

وتدخل في عملية الانتشار هذه عوامل متعددة منها العقلاني ومنها اللاعقلاني . منها التاريخي ومنها الوهمي . ولنا على هذا امثلة تاريخية متعددة . هذا يضعنا وجها لوجه امام الملاحظة الثانية .

والثانية ، هي ان تقول « ومثل هذا الانتشار لا يكون إلا على اساس العقلانية والتاريخية » هو قول يضيّق حدود الانتشار ويحدد عدد العوامل التي تتداخل بعضها مع بعض لتتم العملية تحديداً ليس له مبرر في الواقع .

والملاحظة الثالثة هي ان تحويل الفكرة الى قاعدة سلوك لا يتوقف على عدد المتبنين لهذه الفكرة . قد تكون هذه العمليّة فرديّة .

نعم يتسع انتشار هذه الفكرة وبالتالي فعاليتها التاريخية بنسبة عدد المنتسبين اليها . وهنا فعاليتها وتاريخيتها . ولكنها تظل « تاريخية » بمعنى من معاني « تاريخية » وتظل بالتالي

---

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ص ٤٢ .

(٢) ويعطي غرامشي هذه الفردية اهميتها في المقتبس التالي : « ويتضح من ذلك انه يجب تأسيس الاحزاب على أساس الانتساب الفردي ، وليس على غرار حزب العمال البريطاني » ص ٢٩ .

فعالة ولو بمعنى محدود ، حتى وان لم يتبناها « اكبر عدد من الناس » .

وافترض ان سلمنا مع غرامشي ، فما هو يا ترى « اكبر عدد من الناس » ؟ هذه هي ملاحظتنا الرابعة .

ان غرامشي يفهم « بالفكر الخلاق » « الفكر الذي يغيّر مشاعر العدد الاكبر من البشر ويغير الواقع بالتالي » ،

فكيف يغيّر الفكر والمشاعر ؟ ومتى ؟

« ما تطرح الفلسفة نفسها على انها « رؤية شاملة » ، وما ان تنظر الى النشاط الفلسفي لا كمجرّد صياغة « فرديّة » لمفاهيم منسقة داخل نظام فكري معين ، وانما تنظر اليه ايضا وبشكل خاص كصراع فكري يرمي الى تحويل « الذهنية » الشعبية والى تعميم الاكتشافات الفلسفية التي برهنت عن « صوابيتها التاريخية » ؛ تبلغ الفلسفة طور الشمول تاريخيًا واجتماعيا »(١) .

لا يزيد هذا المقتبس شيئا بالنسبة لقضيتنا المباشرة عن المقتبس السابق . يبدو ان المقياس ذاتيا . « ان تطرح الفلسفة نفسها . . . » .

ولكن يظل السؤالان المهمان المتعلقان ببعدين مختلفين « للفكرة » ـ السؤالان اللذان اثارهما المقتبس السابق ينتظران جوابهما ـ

كيف ومتى تؤثر الفكرة بالمشاعر حتى تصبح هذه بدورها فاعلة في تغيير الواقع ؟

وكيف ومتى تنتشر الفكرة بين عدد من الناس ؟

ربما كان في المقتبس التالي بعض ما يسدُّ الحاجة الملحاح :

« ولا بدّ هنا من التأكيد على اهميّة الدور الذي تلعبه الاحزاب السياسية في مجال بلورة رؤى شاملة للعالم والحياة وتأمين انتشارها الواسع في العالم المعاصر ، لان ما تقوم به هذه الاحزاب هو بناء النظامين الأخلاقي والسياسي المستجرّين من هذه الرؤى واللذين يشكلان « مختبرها » التاريخي . تختار الأحزاب اعضاءها من بين الجماهير العاملة ، وتتم عمليّة الاصطفاء على اساس معايير نظريّة وعمليّة في آن معا . وتكون وحدة النظريّة والممارسة أشدّ تماسكا بالقدر الذي تكون فيه الرؤية الشاملة للعالم والحياة مجدّدة وحيويّة وجذريّة ومناقضة لانماط التفكير السابقة . وهذا ما يخولنا القول بان الاحزاب تبلور مذاهب فكرية كاملة وشمولية ، وبأنها البوتقات التي تنصهر فيها

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ٤٥ .

النظريّة والممارسة بوصف هذا الانصهار عملية تاريخيّة حقيقيّة . ويتضح من ذلك انه يجب تأسيس الأحزاب على اساس الانتساب الفردي ، وليس على غرار حزب العمال البريطاني . لأنه اذا كان الهدف هو توفير قيادة عضوية للجماعة الفاعلة اقتصاديا برمّتها ، فلا يجوز تكوين هذه القيادة على أساس المناهج السابقة ، بل يتعينّ التجديد . ولكن بما انه يتعذّر على هذه الجماعة نفسها ان تبادر بالتجديد أول الأمر ، يتم ذلك بتوسط نخبة تحوّلت عندها تلك الرؤية الشاملة للعالم ، الضامرة في النشـاط العملي البشري ، الى وعـي متماسـك ومنهجـي دائـم الحضـور ، والى ارادة محـددة حاسمة »[1] .

ان العناصر الايجابية التي ينطوي عليها هذا المقتبس والتي ينبغي ان تتوفر لعملية بناء الجسر القوي بين النظرية والممارسة ، لكثيرة وهامّة .

غير انها جميعا ، كما سنرى ، تفتقر الى أساس ترتكز عليه باطمئنان . ويبينّ أهمية هذا الاساس السؤال التالي ، ماذا يحدث لو كانت نظريات حزب ما بطبيعتها غير شاملة للعالم والحياة ؟ إن ما يصحّ على الافراد من هذه الزاوية يصحّ على الأحزاب . لا شك بان الحزب والعمل الحزبي يساعدان على توحيد النظرية والممارسة ولكنهما لا يتممانه الا اذا توفرت عناصر اسبق بالاهمية . مثلا ؟

يقدّم غرامشي نفسه شيئاً قريباً جدّاً من المطلوب في المقتبس التالي :

« لذا ، فان الفهم النقدي للذات يتم عبر اصطراع « هيمنات » سياسيّة واتجاهات متعاكسـة في المجال الاخلاقي اولا ثم في المجـال السياسي المخصـوص بغية الارتقـاء الى مسـتوى ارفـع من مستويات وعي الواقع . إن وعي الانتماء الى فئة مهيمنة (أيْ الوعي السياسي) هو أول خطوة باتجاه بلوغ وعي متقدّم للذات تتحد فيه اخيرا النظرية والممارسة . وهكذا ، فان وحدة النظرية والممارسة ليست مجرّد معطية آلية ، وانما هي جزء من عمليّة ، تاريخيّة تتصف مرحلتها البـدائية بتحسُّس « التمايز » « والانفصـال » وبشعور غريزي بالاستقلال ثم ترقى الى مسـتوى حيازة رؤية شاملـة موحّدة ومتماسكة للعالم والحياة . وهذا ما يحدو بنا الى التأكيد على ان التطـور السياسي لمفهـوم الهيمنة يشكل قفزة فلسفية جبارة بقدر ما يشكل قفزة سياسيّة وعمليّة جبّارة »[2].

في هذا المقتبس يصل غرامشي الى قاع القضية على ما يظهر : « ان الوعي السياسي اي وعي الانتماء الى فئة مهيمنة هو أوّل خطوة باتجاه بلوغ وعي متقدم للذّات تتحد فيه اخيرا النظرية والممارسة .

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع المذكور ، ص ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٢٧ .

وماذا عن الانتماء الى فئة مهيمَن عليها ؟

وهل « حيازة رؤية شاملة موحدة ومتماسكة للعالم والحياة » شرط ضروري لتحقيق تلك الوحدة بين النظرية والممارسة ؟

إن هذا الانفلاش النظري على « الشمول » و« العالمية » ليس من متطلبات التوحيد المطلوب . قد يكون العكس هو الصواب ، اذ بقدر ما تنفلش النظرية بهذا الشكل يصعب التوحيد بينها وبين الممارسة . على كلّ يصبح المطلوب لتحقيقها عالم بأكمله « وليس كما يطلب غرامشي نفسه في مكان آخر أي « اكبر عدد من الناس » .

يجيبنا غرامشي بما يلي :

« تُشكِلُ البنية مع البنى الفوقية « كتلة تاريخية » واحدة ، بمعنى ان المجموع المركّب والمتناقض والمتنافر للبنى الفوقيّة هو انعكاس لمجمل علاقات الانتاج الاجتماعية . من هنا ، فان ايديولوجية شموليّة هي الايديولوجية الوحيدة القادرة على التعبير ، عقلانيا ، عن تناقض البنية وادراك اجتماع الظروف التي تسمح باحداث الانقلاب في الممارسة »[1] .

تبّاً للضياع الذي يستولي على قارىء غرامشي المدقق بفضل عدم دقة تعابيره ومفاهيمه ـ الضياع الذي يتجلّى هنا عن مفهوم « الكتلة التاريخيّة » فهي حينا معطى اجتماعياً وحينا حصيلة جهد وتصميم وتخطيط . « فالكتلة التاريخية » معطى ووصف لواقع اجتماعي في المقتبس السابق ، ولكنها حصيلة لتوافر عدة شروط في المقتبس اللاحق :

« أما اذا اتصفت العلاقة بين المثقفين والشعب ـ الامة ، بين القادة والاتباع ، بين الحكام والمحكومين ، باندفاع عضوي يتحوّل فيه الشعور ـ الشغف الى فهم وبالتالي الى علم (ليس علما آلياً وانما علم خلاق) تتولّدُ اذ ذاك ، واذ ذاك فقط ، علاقة تمثيل ، ويجري تبادل عناصر بين المحكومين والحكام ، بين الاتباع والقادة ، اي تتحقق الحياة المشتركة . التي هي وحدها القوّة الاجتماعية الفاعلة ، وتولد « الكتلة التاريخية »[2]

بمعزل عن ذاك الضياع الذي كثرت الامثلة عليه ، يظل الدفاع عن « الايديولوجية شمولية » ضعيفا وغامضا . ويتنازل في المقتبس التالي عن هذا المفهوم :

« بما ان كل فعل هو محصلة ارادات متباينة تتأثر بدرجات متفاوتة من الكثافة والوعي والانسجام ، بالمقارنة مع الارادة الجماعيّة ، فمن الواضح اذن ان النظريّة التي تماثل هذا الفعل ، الضامرة فيه ،

---

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع ذاته ، ص ٦٢ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ١٠٢ .

لا بُدَّ من ان تكون هي ايضا تركيبا من المعتقدات ووجهات النظر المختلطة والمتنافرة . لكن ذلك لا يمنع ان تتطابق الممارسة والنظريّة ضمن الحدود والشروط المبينة »[1].

فكما في « الكتلة التاريخية » ، كذلك في « وحدة النظرية والممارسة » هنالك خلط ، او على الاقل عدم وضوح كاف ، بين المعطى والمطلوب تحقيقه . هذا على صعيد الفعل والممارسة .واذا صح هذا على مستوى التطبيق فانه يصح اكثر على مستوى التفكير والتحليل والتخطيط الواعي .

النظرية شيء وممارساتها شيء آخر ، ويبقى التوفيق والتوحيد بينهما عمليّة او عمليات تتحدى معا الفكر والقوى الفاعلة للفرد وللجماعة ـ للحزب او للمؤسسات الدوليّة على حدٍّ سواء . وتتشابك[2] عبر هذا التحدي مسؤوليات عملية ومنهجيّة وفكرية وحضارية .

---

(١) انطونيو غرامشي ، المرجع ذاته ، ص ٦٠ .

(٢) ويظهر في هذا التشابك ترابط المنهجية بالالتزام .



خطابُ وَزيرِ خارجيتنا في الأمَم المتحدَة :
هَلْ إرتفع إلى مستوى قضيتنا؟

لا شك بأن لخطاب[1] وزير خارجيتنا في الامم المتحدة حسنات كثيرة . وربما استحقت معالجة تلك الحسنات دراسة مستقلة . اما هذه الدراسة فهمها هو تفحص الوجه الآخر للخطاب .

الامر الاهم الذي يشغلنا الان هو تحرير سياسة لبنان الخارجية من بعض العقد والاوهام والشوائب العلمية كالاحكام الخاطئة او غير المتزنة ، وعدم التنبه الى فوارق بين المفاهيم الاولية تصبح ذات اهمية لو احسن ربطها بقضايا الساعة ، وعدم التمركز في مراكز القوة والصمود فالانزلاق منها الى حيث تترجرج المواقف ، واهمال وحدة البناء والتناسق بين اجزائه ، والخروج باستنتاجات من مفترضات لم يعتن بتثبيت صحتها الاعتناء الوافر .

وغني عن القول ان بناء صرح سياستنا الخارجية تحت تأثير مثل هذه العلل لا يمكن ان يكون بمستوى قضيتنا . ويبقى بناء كهذا عرضة للانهيار او التصدع ما لم يُرمم بحكمة وحنكة وبعد نظر . وثقتنا بالقيمين على شؤون سياستنا الخارجية وبانهم حقا يتحلون بهذه الصفات تدفعنا الى نشر هذه الدراسة الناقدة .

١ ـ الزام ام التزام ؟

في معرض بحثه لقضية الارهاب ، القضية التي سنبحثها على حده في هذه الدراسة ، يتعرض وزير خارجيتنا الى ذكر « مبدأين الزاميين » :

(١) النهار ، بتاريخ ٢٧/ ٩/ ١٩٧٢ . وكان وزير خارجيتنا عندئذ الاستاذ خليل ابو حمد .

« اولا : يجب ان تشمل الدراسة كل اعمال العنف . . . »
« ثانيا : واذا اريد فعلا القضاء على اعمال العنف فينبغي التصدي بصدق وشجاعة الى اسبابها . . . . »

يكفي القارىء الناقد الاطلاع على هذا النص للمبدأين المذكورين حتى يتبين له انهما ليسا بالزامين على الاطلاق . فليست هنالك سلطة تتمتع بحق فرضهما بالقوة على من يرى مناسبا ان يتمرد عليهما . ووزير خارجيتنا نفسه يقدمهما لا كمبدأين الزاميين ، بالرغم من ظاهرة التسمية ، بل يقترح تبنيهما ، اي التزامهما ، طوعا من قبل اعضاء المنظمة الدولية ، اذا هي شاءت ان تقضي على اعمال العنف . فهما في افضل الحالات ، اي اذا نجح اقتراحه وتم تبنيهما ، مبدأين التزاميين لا الزاميين ، ان القبول بهما ، من قبل من يرى ذلك مناسبا ، هو عملية طوعية .

مثل المتنكر لالتزاماته مثل الناكث بوعده . جزاؤه ادبي اخلاقي . اما المتنكر لما يلزم ، فيطاله العقاب . والثاني فقطيدعى ، عن حق ، متحديا في الاطار العام والعادي لمفاهيمنا .

ولا تستنفد هذه الملاحظة اهمية التمييز الواعي بين الالزام والالتزام . ان اهمية هذا التمييز تتعدى حتى حدود هذه الدراسة .

٢ ـ احكام غير متزنة

وتكثر في خطاب وزير خارجيتنا الاحكام غير المتزنة علميا . سوف لن نتعرض لجميعها لضيق المقام بها . والخطأ الذي يهمنا تبيانه هو الخطأ ذو التأثير الملموس على سياستنا الخارجية .

نذكر على سبيل المثال ، اذن ، القول التالي لوزير خارجيتنا :

« والذي اريد ان اؤكد عليه الان . . . هو ان ما من قرار من هذه القرارات طبق الى اليوم بسبب رفض اسرائيل واصرارها على عدم تطبيقه .

« فان هذا القرار (بأن للفلسطينيين حق الاختيار بين العودة الى اراضيهم او دفع تعويض عادل لهم) لم يطبق بسبب تعنت اسرائيل . كما ان كل القرارات التي اصدرتها المجموعة العالمية منذ **٢٣** سنة لاقت المصير نفسه للاسباب نفسها » .

صحيح ان رفض اسرائيل لتلك القرارات واصرارها على عدم تطبيقها هو سبب مهم جدا في هذا الاطار . ولكنه ليس **السبب الوحيد** . وقد لا يكون **السبب**

الحاسم . ان دراسة كافية شافية للامر تتناول حتما تركيب الامم المتحدة ، وميثاقها ، وتوزيع قوى اعضائها، وتكتلاتهم ومدى مساندة كل منها لاسرائيل ، او بالمقابل ، للدول العربية ، ومدى تأثير هذه القوى المعاندة . القضية ، باختصار ، معقدة متشعبة العناصر مترامية الابعاد وكثيرة المتغيرات . وتلعب اسرائيل ولا شك ، كما يلعب انصارها في هذه العملية المتشابكة التفرعات ادواراً تختلف باختلاف الظروف . ولكن نادرا ما تقف اسرائيل وحدها وتنجح . ان سر نجاحها حتى اليوم يكمن في دقة ولباقة وربما مكر تحالفاتها ـ هذا فوق اهتماماتها الداخلية . فلماذا نريد تبسيط ، او التمادي في تبسيط ، تلك العملية المعقدة ؟

الكي نلقي اللوم على اسرائيل وحدها ؟ ولكن في هذا كثيرا من التجني . وقوة التهمة تكمن في صحتها . وهل يمكن ان يدعي احدنا بان في هذا التجني شيئا من اللباقة ، او اذا شئت الدبلوماسية ؟ اذا تجرأ ، فليكن مستعدا لتقبل جواب ، قد يكون فيه شيء من الخبث ، ولكنه جواب على كل حال : لقد وقعتم في فخ « الدبلوماسية » الاسرائيلية .

وما خلاصنا الا بالالتزامية ! وابرز صفاتها ذات العلاقة بموضوع البحث ، الترفع عن التجني . ولو كانت قضيتنا ضعيفة ، ولو كان هذا النوع من التجني يؤثر في جعلها اقوى ، لكان للمكيافلليين بيننا عذرهم . ولكن ، والحالة هي ما هي عليه ، وقضيتنا قوية كما هي بالفعل ، وحقنا فيها قوي وصامد ، يصبح التجني والحالة هذه ، ظاهرة تعثر للعقل في عملية التفكير وللضمير في معرض التقييم الادبي الاخلاقي معا وخطأ دبلوماسيا ساذجا ـ هذا اذا كان مقصودا . واغلب ظني انه غير مقصود في خطاب وزير خارجيتنا .

وهذا مثل ثان من احكام وزير خارجيتنا غير المتزنة علميا :

« ان الامر لم يعد في حاجة الى برهان : فاسرائيل لا تريد ان ترضخ الى اي نظام ولا تريد ان تطبق اي قرار فهي لا تحسب اي حساب الا للقوة » .

اكتفي باقتباس هذا الحكم واترك للقارىء النجيب ، امر كشف مغالطاته وبالتالي ربطها بعدم اتزانه . وستمر معنا امثلة كثيرة من هذه الفصيلة فيما بعد .

ويبقى السؤال الاهم بالنسبة لها . ما هي الحكمة من توريط سياستنا الخارجية ، ومن على اعلى منبر في العالم المعاصر ، في مثل هذه الشراك ؟

الاهم في نظري ، هو التخلص من هذه الشراك وبأسرع ما يمكن .

٣ ـ اسطورة التحدي الاسرائيلي للامم المتحدة .

وتتهم سياستنا الخارجية ، كما يفصلها وزير خارجيتنا في خطابه موضوع هذه الدراسة ، تتهم اسرائيل « بتحدي الامم المتحدة » . وهذه هي « مسألة » ، من اثنتين ، اراد « ان يلفت اليهما الجمعية العمومية » لان لهما في نظره « اهميه خاصة » .

« انني اعتبر ، حضرة الرئيس ، ان هذا التحدي المستمر للمجموعة الدولية . . . يطرح بكل بساطة مشكلة لا يمكن ان تدرس وتحل الا في نطاق الامم المتحدة » .

واصبح هذا الاتهام ، على ما فيه من السطحية الفكرية والضياع السياسي ، تقليدا متبعا في الديبلوماسية العربية[1] عامة وفي الديبلوماسية اللبنانية خاصة . وهذا مما يزيد في اهمية التنبه اليه .

وعلّتهُ انه في الدرجة الاولى ، حكم خاطيء علميا وفي الدرجة الثانية ، يضفي على اسرائيل هالة لا تستحقها من الاعجاب والتقدير . صح ان الذين يلصقون هذا الاتهام باسرائيل ، ومنهم وزير خارجيتنا ، لا يقصدون تتويج رأسها بمثل هذه الهالة . ولكن قصدهم من التهمة شيء ، ومضمون التهمة ، او بالاحرى احد مضامينها لدى العارفين ، شيء آخر .

المتحدي يقامر . بل هو يغامر . انه يرفض طلب آمر مع العلم ان هذا الرفض يعرضه ، على الارجح ، لخسارة شبه يقينية ، وبالتالي فهو يستجلب عليه عداء الآمر وربما انتقامه . التحدي هو خوض في مغامرة الخسارة فيها اقرب من الربح . فهي تتضمن الجرأة والاقدام والتضحية في آن معا . وهكذا فليس كل رفض تحديا . والفرق بعيد وبعيد جدا بين الرفض والتحدي . الرفض ، في افضل حالاته ، تهيئة لموقف . اما التحدي ، وفي اسوأ الحالات ، فهو بعض من بطولة .

نعم لقد رفضت اسرائيل ، طيلة ما يقارب الربع قرن من تاريخها ، مقررات عدة للامم المتحدة .

---

(١) **الحوادث** ؟

(ب) اللواء الركن مصطفى طلاس « الطريق المسدود في الحرب الرابعة بين العرب واسرائيل » **النهار** ،« دابت اسرائيل منذ زرعها في قلب الوطن العربي ـ كعضو غريب عنه ـ على **تحدي ارادة** المجموعة والرأي العام العالمي . . » (التوكيدات لنا) ص ٩ .

(ج) **شؤون فلسطينية** ، اول اذار ، سنة ١٩٧١ .

« ان كل هذه المقررات في مفهوم اسرائيل هي معدة لمقبرة التاريخ » .

ولكن ، هل يعد هذا تحديا حقا ؟؟ كلا . وان نعتبر هذا تحديا لهو ان نتخبط بتوزيع مفاهيمنا ، وبالتالي ان نخبط خبط عشواء في ديبلوماسيتنا .

كلا ؟ ولماذا كلا ؟ لان تلك المقررات ليست ، في اطار الامم المتحدة ، طلبات ، بمعنى اوامر ملزمة . انها اقرب الى التوصيات . واذا كانت ذات فعالية ، ففعاليتها ادبية اخلاقية وحسب . وانه لجهل بيّن ان نعتبر المطلب الادبي او التوصية الاخلاقية قانونا ملزما . ولو كان الامر كذلك ، لما كانت هنالك حاجة للامم المتحدة .

فمن مهمات الامم المتحدة الجوهرية ان تزيد من فعالية تلك المتطلبات الادبية بفضل الضغوط التي يمارسها الرأي العام العالمي على من يتنكر لها من الدول الاعضاء . ولكن ، وعلى هذا الصعيد وحده ، لا يكون تأثير الامم المتحدة مضمونا . ذلك لان الدول الاعضاء في الامم المتحدة تتمتع ، بفضل سيادتها ، بشيء من المناعة ضد هذا التأثير وتلك الضغوطات . واسرائيل بصفتها دولة ذات سيادة في الامم المتحدة ، شاءت ان تتجاهل تلك القرارات او تقاومها ، مستفيدة لا من مبدأ السيادة ومضامينه في اطار الامم المتحدة فحسب ، بل ومن صداقاتها المتعددة كذلك . فالتهمة التي تصح عليها وعلى هذا الصعيد، هي تنكرها للمتطلبات الادبيةالتي تتبناها المنظمةالعالمية واستغلالها لصداقاتها . انها لَوَصْمَةُ عار على جبين اسرائيل بقدر ما هي تدعي انها تتبنى القيم الحضارية المتمدنة . وعلى ما يظهر ، لا تقلق هذه التهمة اسرائيل بما فيه الكفاية . انها تعلم انها تحارب حرب بقاء او فناء . وفي هذه الحرب ، ومن وجهة نظر اسرائيل ، ما يساعد على البقاء والانتصار ، حتى ولو كان همجيا متوحشا ، مقبول ومعمول به . وهكذا تفضل اسرائيل ان تبقى وهي متهمة بمدنيتها على ان تفنى او تهدد سلامتها لمحافظتها على مقاييس الحضارة الانسانية الحديثة . وليس في هذا الامر أيّة مغامرة . انه فيه لمكيافللية واضحة . انه عملية رابحة ، في اطار معينّ ، ومضمونة المردود ، وبالتالي فليس تحدياً ، انه ضرب من التجارة الرخيصة .

غير ان من مهمات الامم المتحدة كذلك ، وربما مهماتها الاكثر جوهرية ، ان تدعم متطلباتها الادبية ومقرراتها فتحولها ، اذا هي شاءت ذلك ، الى اوامر ملزمة . هذا هو مغزى العقوبات المنصوص عنها في الفصل السابع من ميثاق الامم المتحدة .

فهل فرضت الامم المتحدة هذه العقوبات على اسرائيل ولو مرة واحدة ورفضت اسرائيل تطبيقها ؟ هذا هو الاختبار المحك الذي يتقرر ، بالرجوع اليه ، ما اذا كانت

اسرائيل تتحدى الامم المتحدة ام لا ـ ان نتهم اسرائيل بتحدي المنظمة الدولية قبل ان تمر بهذا الاختبار لهو ان نتخبط بتحليلنا للقضية ، وبالتالي بتوجيه احكامنا . ولا ينجينا من هذا التخبط كون هذه الاحكام تساق ضد عدو لدود لنا ـ ذلك لان هذا التخبط يقلل من قيمتنا الحضارية في عيون العارفين فيبعد عنا العَوْن الذي نستحق ونتوخى ، بناء على الالتزام بمبادىء حضارية ، من الاعضاء الحياديين في المنظمة الدولية . وهو يقلل ايضا من احترام اصدقائنا لنا . وقد يستغل تخبطنا ذاك عدونا الذي برهن على انه لبق جدا ، حتى لا نقول : «ماكر جداً»[1] ، في اللعب على الاوتار الحساسة وفي استغلال جميع مظاهر ضعفنا . فتحصيننا الفكري ، اذن ، هو جزء هام ، وربما كان الجزء الاهم ، من تعبئتنا الحربية الشاملة التي تتطلبها معركتنا القائمة مع عدو شرس كاسرائيل .

ويبقى الجواب على سؤالنا : هل رفضت اسرائيل عقوبات فرضتها عليها الامم المتحدة او اوامر ملزمة لها ؟ لا اذكر ، وقد تكون ذاكرتي ضعيفة جدا ، ان اسرائيل فعلت ذلك مرة واحدة في تاريخها . اذن فهي لم تتحد الامم المتحدة مرة واحدة . انها لأعجز من ذلك .

وازدوجت غلطة من ادعى ان اسرائيل **تتحدى باستمرار** المنظمة الدولية . فاذا كانت اسرائيل لم ترتكب هذه الحماقة فلماذا تريد سياستنا الخارجية ايلاءها هذا الشرف ؟

ان الجواب العلمي على هذا السؤال غير متوفر لدينا .

غير انه يحضرنا جواب من باب التأويل الذي هو اقرب الى الخطأ العلمي منه الى الصواب ، جواب يوحيه سوء الظن ، وربما كان سوء الظن من بعض الفطن .

مدخلنا لهذا الجواب المشحون بالنوايا المبيتة الاعتراف بأن اسرائيل قد تحدّت ، بفضل احداث تاريخية معروفة ، تحدّت العالم العربي باسره . وتحدّته باستمرار منذ نشأتها حتى الان . وانه لمن المتفق عليه ان اسرائيل ، بوجودها وبالشكل الذي قامت به ، تشكل اخطر تحد للعالم العربي بجميع اجزائه .

اذن تقرر ان اسرائيل تحدّت العالم العربي باستمرار .
وتبين ان اسرائيل لم تتحد مطلقا الامم المتحدة .

---

(١) وربما وصل مكره الى حدّ ورّطنا فيه بفخ القول بأن اسرائيل تتحدى الارادة الدولية . راجع للمؤلف ، **تاريخ لبنان السياسي الحديث** ، الجزء الثالث ، **القرار** ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، ١٩٧٩ ، بحث : « وغسان تويني ايضاً يقع في شرك « التحدي الاسرائيلي » ، ص ٤٣٣ وما بعدها .

وبالرغم من ذلك اضحى تقليدا عربيا شاملاً ان تعزو الديبلوماسية العربية الى اسرائيل تحديها المستمر للامم المتحدة .

ان هذا الزعم هو اسطورة فارغة ، خلقتها مخيلة خصبة ابان محنة قاسية . انه وهم مُخْتَلَقٌ . فهل فعلت المخيلة العربية المشهورة بالشاعرية ذلك حتى تغطي به عجز العرب عن التصدي للتحدي الاسرائيلي الدائم ؟ ربما .

ان اسرائيل تتحدى العالم العربي . والعالم العربي ، ومنه لبنان ، عاجز عن صد هذا التحدي . ويحز في نفس العالم العربي ان ينوء تحت اعباء هذا الحمل الثقيل الخانق للانفاس . وقد لا يجرؤ ، لعجزه ، على مواجهة هذا الواقع بصراحة فيقر به ويعترف بتبعاته . وربما ، لعجزه ايضا ولأمله بمستقبل انصع ، يحاول ، واعيا ام غير واع ، ان يفتش عن تغطية لهذا الامر المعقد : ـ عجزه في الواقع ، وتردُّده في مواجهة هذا العجز بصراحة ، مع توقعه لفرج قريب ، ممزوج بشيء من الثقة بالمستقبل . ووجد هذه التغطية بألصاق العجز بالامم المتحدة ـ ظانا انه ، اذا هو عجز عن مواجهة التحدي الاسرائيلي ، فان هذا العجز يصبح اقل مهانة له ، اذا بقي مهينا على الاطلاق ، اذا ما قوبل بعجز مماثل من قبل المنظمة الدولية . وهكذا غطت وما تزال ، الاسطورة الوهمية الخاطئة (اسرائيل تتحدى الامم المتحدة باستمرار) الواقع الكريه والمرير (عجز العالم العربي عن صد التحدي الاسرائيلي) . وارتاحت النفس العربيّة نفسانيا على الأقلّ .

وماذا ينفع كشف الاسطورة وتهشيمها ؟

سلبا ان لا نلوم الامم المتحدة حيث لا يصح اللوم . ان نلبي مطلب الامانة الفكرية .

ايجابا ، ان نتحمل مسؤولياتنا ، فكريا وعمليا ، تجاه الاحداث . وهذا على الصعيدين ايضا : صد التحدي الصهيوني ، وكسب الامم المتحدة . واذا كانت اسرائيل قد تمكنت من الا تقع في فخ التحدي للامم المتحدة حتى الآن ، وبالرغم من جميع الاتهامات العربية ، فانها نجحت في ذلك بفضل براعتها في اساليب كسبها للامم المتحدة او على الاقل كسب اكثر اعضائها فعالية وتأثيراً . وبفضل ذلك ابقت على الهوة السحيقة والبعيدة الجوانب بين الرفض للمقررات من جهة ، وتطبيق العقوبات من جهة ثانية ـ الهوة التي تعامت عنها الديبلوماسية العربية ، فتخبطت في احكامها وبالتالي في ديبلوماسيتها .

ايجابا وتكرارا ، ان نتحمل مسؤولياتنا ، فكريا وتطبيقياً ، تجاه التاريخ المعاصر .

قد نكون وقد لا نكون في مستوى هذا التحدي المزدوج ، ومتطلباته كثيرة وصعبة . الحد الفاصل بين هذين الحدين هو نوع اضطلاعنا بهذه المسؤوليات بالفعل في الحاضر وفي المستقبل . ويظل هذا الحد ، وفي الحالتين ـ حال نجاحنا وحال اخفاقنا ـ يظل محور التركيز لعبقريتنا ، اذا ما بقيت منها بقية لدينا ، والاختبار الحاسم لمقدرتنا على الحياة . ونجحنا بالقيام بهذا الواجب المستقبلي الجبار ام لم ننجح ، يظل عرض وزير خارجيتنا لسياستنا الخارجية في الامم المتحدة دون مستوى قضيتنا ـ مشوشا متخبط المفاهيم ، مترددا ، وسطحيا .

فهو من جهة يعزو الى اسرائيل تحديها المستمر للمجموعة العالمية : وهو من جهة ثانية يعلن :

« انني ارفض الاخذ بما يقال حول عجز الامم المتحدة وافلاسها .

« ان مؤسسيها ارادوا لها أن تكون قوية وفعالة وقادرة على تحقيق النظام العالمي الجديد ، هذا النظام الذي كان امل الانسانية عند خروجها مثخنة بجراح الحرب العالمية الثانية ، نظام مبني على الحق والعدالة والتضامن والامن والسلام . ولهذا الغرض اعطي مجلس الامن الدولي ، الذي انيطت به بصورة اساسية مهمة المحافظة على هذا النظام العالمي الجديد ، اعطي وسائل قوية وفعالة . فنص الميثاق على احكام معينة يمكن تطبيقها بحق الاعضاء الذين يخرقون مبادىء الامم المتحدة بصورة مستمرة » .

حبذا لو تذكر وزير خارجيتنا محمل هذا المقطع الرائع ، صيغة ومعاني ، على بحثه في « تحدي اسرائيل المستمر » للأمم المتحدة .

وهو من جهة ثالثة يعلن كذلك :

« نحن على يقين تام بانه بات من الضروري والملح اعادة سلطة الامم المتحدة وفرض هيبتها . . . » .

فاذا كنا نرفض ، بلسان وزير خارجيتنا ، القول بان الامم المتحدة « عاجزة ومفلسة » فكيف نرضى ، بلسان وزير خارجيتنا كذلك ، بالقول ان اسرائيل « تتحدى هذه المؤسسة باستمرار » ؟ الا يتضمن هذا التحدي المستمر اشارة واضحة الى عجز الامم المتحدة وافلاسها ؟ ام ان للغة الديبلوماسية مخارجها الخاصة بها وايحاءاتها التي لا يفهمها العاميون ؟ قد يكون التناقض ظاهريا فحسب بين تحدي اسرائيل من جهة ، وعدم عجز الامم المتحدة من جهة ثانية . ولكن وزير خارجيتنا لم يكلف نفسه عناء التعمق بعض الشيء حتى يختفي هذا التناقض الظاهر . وهذا بدوره يدعونا الى الشك بأنه تحسس هذا التناقض . وكأننا لا نكتفي بهذا المقدار من التخبط فنعلن ، بلسان وزير خارجيتنا ،

ولنزيد الطين بلة ، انه « بات من الملح والضروري اعادة سلطة الامم المتحدة وفرض هيبتها » ـ السلطة والهيبة اللتان هما ، على ما يظهر من خطاب وزير خارجيتنا ، في اجازة . واذا كانتا حاضرتين باستمرار ، لاستكمال قوة الامم المتحدة ، فلماذا اعادتهما ؟

اعلى مثل هذه المفارقات تبنى سياسات خارجية الدول التي تتطلع بثقة وايمان الى المستقبل ؟

واذا بنيت هكذا فنأمل منها ان تحافظ على صداقاتنا العالمية واحترام هذه الصداقات لنا ؟

واذا تساهل اصدقاؤنا فتسامحوا معنا بمثل هذه الشوائب فكيف نَجْسر، وهذه حالنا ونحن ندعي اننا وطن الاشعاع ، ان نواجه بمثلها عدوا لا يألو جهدا في محاربتنا بمطلق سلاح ؟

٤ ـ القضاء على الارهاب .

وهذه هي المسألة الثانية ذات « الاهمية الخاصة » ، من مسألتين ، اراد وزير خارجيتنا ان يلفت اليهما « الجمعية العمومية » . ولكن في معالجته لهذه القضية ، ورطنا بعد ان ورط نفسه وورط « اخواننا الفلسطينيين » ، في مواقف لا نحسد عليها .

لقد سبقت الاشارة الى تخبطه في استعمال مفهومين جوهريين من مفاهيم حضارتنا المعاصرة : « الالزام » « والالتزام » . هنا سأتعرض لامور مغايرة .

يقول وزير خارجيتنا :

« حضرة الرئيس ،

. . . .

« ان هذا الشعب الفلسطيني الذي طرد من بلاده بالاكراه والقوة والذي يناهز عدده المليوني نسمة يعيش في حالة من اليأس المتزايد الامر الذي يفسر بعض ردود الفعل العاطفية وبعض الاعمال اليائسة التي تصدر عنه بين الحين والآخر ، وهو يشعر في الاعماق ، ويشعر بحق ، انه هو نفسه ضحية الارهاب الصهيوني ، ثم انه لم تتح لهذا الشعب فرصة مرة واحدة كي يعطي رأيه في تقرير مصيره . وهذا ، لعمري ، خرق لكل المبادىء[1] التي تقوم عليها حضارتنا . » .

---

(١) انني اتساءل هل يكفي كتاب ضخم للجواب على السؤال : ما هي « كل المبادىء التي تقوم عليها حضارتنا » ؟

ويقول :

« فمن يلوم الفلسطينيين بعد ذلك[1] اذا شعروا بان العالم كله تخلى عنهم وخان قضيتهم العادلة ؟ » .

ويقول ايضا :

« فلا يجوز لاحد ان يتجاهل ان الصهيونيين انفسهم هم الذين باشروا اعمال الارهاب السياسي وهم الذين ادخلوه الى الشرق الادنى » .

والان ، وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلن : « ان الشعب الفلسطيني . . . يناهز عدده المليوني نسمة . . . يشعر بالاعماق ، ويشعر بحق ، انه هو نفسه ضحية الارهاب الصهيوني » ،

وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلن « انه لم تتح لهذا الشعب فرصة مرة واحدة كي يعطي رأيه في تقرير مصيره » .

وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلن ان « هذا الشعب صبر مدة ١٣ سنة مأخوذا بمشاهدة دفن اسرائيل لجميع تلك المقررات المتعددة مكفنة بها حقوقه المعترف بها من قبل المنظمة الدولية نفسها ، في « مقبرة التاريخ » .

وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلن : « ان الفلسطينيين لا يلامون اذا شعروا بان العالم كله تخلى عنهم وخان قضيتهم العادلة » .

وبالرغم من ان وزير خارجيتنا يعلم ويعلن انه « لا يجوز لاحد ان يتجاهل ان الصهيونيين انفسهم هم الذين باشروا اعمال الارهاب السياسي وهم الذين ادخلوه الى الشرق الادنى » .

وبالرغم من انه معروف لدى الجميع ان البادىء بالشر اظلم .

بالرغم من ذلك كله ، اقول ، يعود وزير خارجيتنا هو ذاته ليضع الارهاب الفلسطيني والارهاب الاسرائيلي على قدم المساواة وفي مرتبة واحدة .

هذا من اهم مضامين ما يلي :

« واذا كانت النية متجهة نحو اتخاذ تدابير من شانها وضع حد لهذه الحالة فاننا نجد من الضروري ،

---

(١) راجع المقتبسات في المقطع ٢ من هذا البحث .

لتكون هذه التدابير فعالة[1] ان تدرس بروح موضوعية نزيهة مستمدة من المبدأين الالزاميين[2] الاثنين :

« اولا : يجب ان تشمل الدراسة كل اعمال العنف . فحصرها بالاعمال التي يقوم بها الفلسطينيون دون سواهم يكون دليلا على الانحياز واللاعدالة » .

« ثانيا : واذا اريد فعلا القضاء على اعمال العنف فينبغي التصدي بصدق وشجاعة الى اسبابها الحقيقية واكتشاف جذورها العميقة للقضاء عليها والا يكتفي بالتركيز على بعض ظواهرها الطارئة . لذلك لا بد من اعلان بعض الحقائق من دون مواربة . . . » .

يظهر ان وزير خارجيتنا بوضعه الارهاب الفلسطيني والارهاب الاسرائيلي في مرتبة واحدة تساوي بينهما ، كان يحارب اتجاها يضع الارهاب الفلسطيني في مرتبة ادنى من الارهاب الاسرائيلي او مطلق ارهاب . وفي هذه المحاولة شيء من الشجاعة والمحاربة الجريئة في سبيل احقاق الحق . ولكن محاولته هذه تظل خجولة نوعا . واقل جرأة مما تتطلبه القضية ـ خصوصا اذا سلمنا بان الهجوم هو افضل انواع الدفاع . ولكن قبل ان ابين ذلك اريد ان اوضح موقفه .

لقد سبق واقتبست من خطابه ما يتضمن تلميحا بانه يضع الارهاب الفلسطيني والارهاب الاسرائيلي على صعيد واحد مساويا بينهما . ودفعا لكل التباس اقتبس ثانية حيث ياخذ التصريح مكان التلميح في معالجته هذه القضية فهو يقول بكل صراحة :

« واذا كان المراد ان تتخذ تدابير ضد الارهاب ، فان هذه التدابير لا يمكن ان تكون فعالة ما لم تكن مبنية على الموضوعية والانصاف بحيث يستوي الطرفان على صعيد واحد » .

اتساءل ، في زحمة المبدأين المذكورين ، وما يرافق صيغتهما من قيم ، اوليس هنالك « بعض من مواربة » في وضع الارهاب الفلسطيني والارهاب الاسرائيلي على صعيد واحد ؟ او ليس في هذا التصنيف بحد ذاته ، المساوي بين مختلفين الا بالاسم ، شيء ، والشيء الكثير ، من « الانحياز واللاعدالة » ؟ أهذا ما نقصده بالدرس « بروح موضوعية نزيهة » ؟ الا يقودنا « التصدي بصدق وشجاعة » الى اسباب اعمال العنف « الحقيقية واكتشاف جذورها العميقة » الى التمييز بين العنف المتفجر من جراء حمى كبت

---

(١) ربما كانت كلمة « عادلة » هنا اصح من كلمة « فعالة » ذلك لان منطق مفهوم « فعالة » يتطلب اكثر مما يشير اليه وزير الخارجية ، وكله يبقى على مستوى النظرية ، بينما منطق « الفعال » يتطلب الدفع العملي او السبب التطبيقي زيادة عن صحة النظرية او عدالتها .

(٢) راجع المقطع ١ من هذا البحث .

دام قرابة ربع قرن تزكي اوارها مشاهدة قرارات هيئة الامم المتحدة ، توارى المرة تلو المرة في « مقبرة التاريخ » بتعنت وتزمت، وتحرك شجونها رؤية الاعمال الوحشية المتكررة والبادئة في الاصل ، والبادىء اظلم ، بسلب صاحب الحق حقه في ارضه ـ نقول : الا يقودنا التصدي « بصدق وشجاعة » الى هذه الاسباب ، وكلها حقيقية تاريخيا ، الى التمييز بين عنف وارهاب يبدأ بهضم الحق واغتصاب العدالة والدوس على القيم الانسانية من جهة ، وبين عنف وارهاب يتجند ، بالرغم مما يتطلبه هذا التجند من تفان واخلاص ، يتجند للدفاع عن هذه المبادىء والقيم من جهة ثانية ؟ واخفاقنا في هذا التمييز ، هل هو ما يعرف « بالانصاف » ؟

ان في هذا يا وزير خارجيتنا ، لخرق لبعض « المبادىء التي تقوم عليها حضارتنا».. ولا يغير من هذا الواقع شيئا اننا اسهمنا به عن غير قصد . انه ليظل واقعا يؤسف له . وان ما نرجوه هو ان تتحرر سياستنا الخارجية من اخطاء خطيرة كهذه . وهذا ما يبرر تعرضنا لها . واذا كان هذا التحرر واجبا فكريا وعلميا وحضاريا في كل آن ، فانه الآن بالذات ، واجب وطني وقومي كذلك .

عجبا للبنان ، وربما كان ذلك من سخرية القدر ، وهو لبنان السلم وحامل مشعل الحرف ورسالة العدالة يروي القضية الفلسطينية بزكي الدم ، في حين يقصّر بحقها في مجالي الفكر والقلم !

للبنان السلم اقول ؟ نعم .

وبامكاننا ديبلوماسيا ، وتتزاوج هذه المرة العلمية الصريحة ، اساس الالتزامية الواعية ، والديبلوماسية الجريئة ، ان نتنكر ، انسجاما مع كوننا دولة مسالمة ، لجميع انواع العنف . وبامكاننا ان نسعى باخلاص لتحقيق عالم لا يعرف العنف ، مطلق عنف ، على الاطلاق .

« ان لبنان بلد صغير متمسك بمبادىء السلام والعدالة ، ويؤمن ايمانا ثابتا بمبادىء الامم المتحدة واهدافها ويرى في احترام هذه المبادىء وتعزيزها الضمانة الرئيسية لسلامته . وبهذه الصفة فان لبنان يأمل ان تتضافر جهود كل الدول والشعوب للمحافظة على الامم المتحدة وتقويتها » .

امنيتنا القصوى هي خلق عالم لا يعرف العنف على الاطلاق . وحبذا لو تحقق الحلم الساعة .

واننا ، حقا ، لا نريد ان نشجع العنف في عالمنا هذا . ولكن رغبتنا هذه ، صادقة

ما صدقت ، لن تعمينا عن التمييز بين انواعه المميزة . والعنف الاسرائيلي شيء والعنف الفلسطيني شيء مختلف تماما . وكيف يتساوى ، او هل يصح ان يتساوى ، « منطق الارهاب الاعوج » وارهاب همه تقويم اعوجاج ، في منطق تاريخنا الحديث ؟ ثم ان اسرائيل مرتبطة بميثاق الامم المتحدة ، وبصفتها هذه تتصرف ، عندما تركب العنف والارهاب ، تصرفا يتناقض والتزاماتها لهذه المنظمة العالمية . اما «الارهابيين» « الفلسطينيون فهم من هذه التهمة براء . وليس لهم التزامات دولية تتناقض وتصرفاتهم الارهابية ، وهذا امر فرض عليهم ولم يختاروه اختيارا . فاذا كان هذا واقع حالهم ، فلماذا تختلق لهم الاعذار ؟ « انهم يعيشون في حالة من اليأس المتزايد الامر الذي يفسر بعض ردود الفعل العاطفية وبعض الاعمال اليائسة التي تصدر عنهم بين الحين والآخر » . واذا كان هذا واقع حالهم ، فهم اذن اكثر حرية ، باللجوء الى العنف ، من اسرائيل . نقول هذا وصفا لواقع .

اما موقفنا المبدئي من هذا الواقع فهو اننا لا نشجع[1] على ممارسة هذه الحرية باللجوء الى العنف ولا نبارك ما يمكن ان ينتج عنها من تبعات وتعريض لسلامة المدنيين الابرياء . ولكننا في الوقت نفسه لا يمكننا ان نغمض عيوننا عن جميع المبررات لممارستها التي كانت اسرائيل تقدمها وما زالت طيلة ربع قرن تقريبا من التاريخ المعاصر . وثقتنا كبيرة بان الامم المتحدة كذلك لن تتعامى عنها .

بالاختصار ، تلك هي مواقفنا بحسب مراتب اهميتها :

نريد ان نبني عالما بدون عنف على الاطلاق . ولكننا ، على ما يبدو، عاجزون نحن والمنظمة الدولية بجميع اعضائها ، عن تحقيق هذا الحلم اليوتوبي ، حلم البشرية مذ كانت البشرية .

ومبدئيا ، في عالمنا هذا الذي يتمخض بالعنف ، نؤمن بالسعي الصادق ، مع جميع المحبين للسلام ، وفي اطار المنظمة الدولية ، لمحاربة جميع انواعه .

ولكنه ، حيث يتواجد في عالمنا ، يدعونا الى عملية درس واعتبار في اطر القيم التي تنطوي عليها حضارتنا المعاصرة . والجرأة الأدبية ، والعدالة ، والتحليل الدقيق والواعي

---

(١) وهكذا يتقرر موقفنا في الامم المتحدة تجاه قرار محاربة الارهاب بمطلق مظاهره . وننجو من الاحراج راجع **النهار** بتاريخ الثلاثاء ٢٦ ايلول ١٩٧٢ ص ص ٣ و ١٢ مؤتمر رئيس الحكومة صائب سلام والصحافيين الاجانب .

للامور ، وجميع هذه قيم حضارية ، على ما نعلم ، تحتم علينا التمييز بين نوعين ، على الاقل ، من الارهاب : الارهاب الاسرائيلي والارهاب الفلسطيني . ومع اننا لا نبارك لا هذا ولا ذاك ، نرانا مضطرين ، بفعل التزاماتنا الحضارية ، ان نعترف بان الاول : الارهاب الاسرائيلي ، ارهاب تعد وفرض نفس على نفس ، وبان الثاني : الارهاب الفلسطيني ، جزء لا يتجزأ من عملية الدفاع عن النفس .

والفرق بينهما ؟ بسيط جدا . هو اصل الفرق بين الهمجية والمدنية !

٥ ـ الواقعية

من زاوية هذا الاستشراف الحضاري للصراع العربي الاسرائيلي تتضح رؤيا واقعية بسيطة : العنف ، الارهاب ، استعمال القوة ، هو عصب الحياة . هو واقع اجتماعي سياسي . نحلم ، ابناء الانسانية المبتلاة بمعالجته ، بالخلاص التام منه ـ في زحمة زهو التمني المسرف بالتفاؤل . ولا يلبث ان يتحطم الحلم المتوهم على صخور الواقع فيتناثر حطاما ممزقة واشلاء . ويبقى الواقع المتداخل بالارهاب والعنف والقوة ليذكرنا بانزلاقنا الهينّ على جليد الوهم وبتنكّرنا لمسؤولياتنا في مواجهته بتأن ودراية . تلك هي قصة الانسان عبر التاريخ .

العبرة ؟

اذا كانت المدنية والهمجية تشتركان ، عبر تاريخ الانسانية الطويل ، بارتباطهما الوثيق بالعنف والارهاب واستعمال القوة ، فلماذا لا نخفف من احلامنا بالاستغناء عن العنف واستعمال القوة ؟ هذا هو الهم الواقعي : لا ان نستغني عن استعمال القوة بل ان نخضع هذا الاستعمال لمقاييس وقيم حضارية . ان نروض القوة . ان نوجهها لخدمة القيم الانسانية . « العبرة في الساعد لا في السيف ، وفي الغاية التي شهر من اجلها »[١] .

ومحمل هذا على سياستنا الخارجية ؟

منطلقين من خلفية فلسفية تاريخية كهذه ، تُصبح اقدر على ان نتبين حدود قول كالتالي :

« لم يكن العنف يوما قادرا على القضاء على العنف ، بل على العكس ، فانه يزكي ناره ويزيد من حدته وينفخ فيه القوة والاندفاع » .

---

(١) راجع كذلك لوضع هذا القول في اطاره الصحيح للمؤلف ، تاريخ لبنان السياسي الحديث ، الجزء الأول الاستقلال السياسي ، الاهلية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ ، « الاستهلال » .

اليس في هذا القول شيء من التعميم الذي ، اذا دل على شيء ، فانه يدل على ضيق الافق لدى الذين يبغون دعمه . انه يتجاهل بينات تاريخية تعانده . ان الجواب العلمي الصحيح على السؤال : « هل يقدر العنف على القضاء على العنف ؟ » ، هو انه احيانا يقدر واحيانا لا يقدر . يبقى علينا تحديد الظروف والمقاييس التي تساعد على تحقيق كل من الموقفين . وهذه قضايا تجريبية اختبارية لا يصح التشريع المسبق بخصوصها .

ولا يغيبنّ عن الذهن ان من مبادىء الواقعية السياسية المستحدثة ، الاعتقاد الذي يصح ولا شك في اطار محدد وظروف معينة ، « تحد القوة القوة »[1] .

وتتورط ، من مرتقب تلك الخلفية الفلسفية التاريخية سياستنا الخارجية في مأزق فكري اخر حيث تقول :

« لن تتمكن سياسة الارهاب الصهيوني من القضاء على الشعب الفلسطيني بكامله » .

فمن يدري ؟ قد تتمكن وقد لا تتمكن . والظروف التي تقدم وتؤخر في تحقيق كل من الاحتمالين لا حصر لها ولا عد ، هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ، افترض انها تمكنت من ذلك ، فهل يصبح هذا الامر ، بفضل هذه النتيجة امرا مشروعا ؟ تظل سياسة الارهاب الصهيوني ، ومن الجهتين معا ، جريمة يحاسب عليها ميثاق الامم المتحدة ويقتص من الضالعين فيها . وهذا هو بالضبط ما كان يجب ان تركز عليه سياستنا الخارجية ، لا ان تنزلق في افتراضات قد تصح وقد لا تصح ، ولا ان تضل في متاهات التنبؤات التي قد تتحقق وقد لا تتحقق . وهذا بقطع النظر عما قد نتمناه نحن لها من نجاح او اخفاق .

واذا كان القضاء الكامل ، من قبل الارهاب الصهيوني ، على الشعب الفلسطيني بكامله امكانية نظرية واردة ، يصبح قول وزير خارجيتنا : « لو افترضنا المستحيل » خطأ مبينا . يلازم هذا الخطأ ، وللاسف ، خطأ ديبلوماسي واضح . هنا ايضا يرتبط الفكر العلمي الصحيح ارتباطا وثيقا والديبلوماسية الصائبة . يصبح اذن من واجبنا ، ومن واجب الامم المتحدة جمعاء ، وبمقتضى ميثاقها ، لا ان نتمنى فحسب ان يخفق هذا المخطط الصهيوني الجهنمي (اذا كان مستحيلا فلا داعي للخوف منه ، واذا كان امكانية واردة فمخاوفنا من تحقيقه تكثر مبرراتها) بل وان نعمل ، وتزداد اهمية جهودنا هنا بقدر

---

(١) ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ الفصل التاسع مقطع « تحد القوة القوة » ص ١٩٩ .

ما يبتعد المخطط عن كونه مستحيلا ويقترب من كونه امكانية واردة ولو نظريا ، يصبح من واجبنا جميعا ان نعمل بكل جد واخلاص على تفشيله .

وبدلا من ان يتحصّن وزير خارجيتنا في هذا الموقف الصامد ويبعد عنه جميع الهجمات والشبهات ، يحاول هو نفسه ، وعن طريق « افتراضه المستحيل » ، ان يزعزع اسسه ويخلخل اركانه . وهكذا ينزلق ، بسياستنا الخارجية ، من مركز قوّة الى موقع ضعف !

ومن مرتقب تلك الخلفية الفلسفية التاريخية كذلك ، يسترعي انتباهنا موقف اخر من مواقف سياستنا الخارجية ، كما عبرت عن ذاتها حديثا في الامم المتحدة .

« انه بالغا ما بلغ حادث ميونيخ المؤسف ، فان ما ارتكبته ، في الامس القريب ، القوات المسلحة الاسرائيلية داخل الاراضي اللبنانية اشد واقوى واكثر بشاعة ويستوجب الادانة » .

منعزلا ، يبدو هذا الموقف رائعا ، خصوصا بتمييزه بين الارهاب الاسرائيلي والارهاب الفلسطيني . ولكن ، ما ان نحاول ربطه ببقية خطاب وزير خارجيتنا ، حتى تذر المصاعب قرونها . في اطار هذا الربط يبدو وزير خارجيتنا اما انه ضعيف الذاكرة الى حد انه ينسى ، وفي مدى الساعة الواحدة ، ما قاله او مضامين ما قاله ، واما انه لا يعي تماماً مدى تأثير اجزاء خطابه على اجزائه الاخرى . ان هذا الخطاب التاريخي لا يكوّن وحدة مدروسة منسجمة ومتكاملة الاجزاء . هذا مأخذ يدان عليه تلميذ عادي وفي ظروف عادية لا في جامعاتنا فحسب ، بل وفي مدارسنا الثانوية احيانا ، فكم بالحرى وزير خارجيتنا في وجه اشرس اعدائنا ومن على اعلى منبر عالمي على الاطلاق في معالم حضارتنا الحديثة المعاصرة ؟

ولا تنتهي مصاعب هذا الموقف بما ينتج عنه بفضل القاء نظرة منه الى الماضي . له مصاعبه كذلك من زاوية نظرة منه مستقبلية .

يقول وزير خارجيتنا انه ، اي الاعتداء الاسرائيلي على لبنان ، « يستوجب الادانة » .

وهكذا فهو ينكفيء من مركز هجومي رائع وقوي ، بفضل تمييزه بين الارهابيين ولصق تهمة « الاكثر بشاعة » بالارهاب الاسرائيلي ، ينكفيء من هذا المركز الهجومي القوي الى مركز دفاعي وجل . جل ما يطلب هو « الادانة » . اين المطالبة بالاقتصاص ؟ وبتعليم العدو امثولة لا ينساها مدى العمر !؟ .

وبعد ان يشكر الدول الصديقة يقول :

« اتوجه اليها من جديد واستحث صداقتها ويقظتها للحؤول دون وقوع اي اعتـداء جديد على لبنان » .

انها لسياسة خجولة وخجولة جدا هذه السياسة . اما كان بامكاننا ان نلوح ، وقد فتح لنا الباب على مصراعيه لذلك ، بالتهديد باتخاذ العقوبات المنصوص عنها في الفصل السابع من ميثاق الامم المتحدة ، ونستحثهم الدول الصديقة بالتهديد بها مسبقا لقطع الطريق على اعذار « وحجج واهية » قد تتخذها اسرائيل ، وهي على اغلب الظن فاعلة ، في المستقبل ؟

ربما كان الرادع لوزير خارجيتنا عن اتخاذ مثل هذه الخطوة الهجومية المبررة اعتقاده بان « الاعتداءات الاسرائيلية التي قتلت وجرحت ١٣٢ جنديا ومدنيا لبنانيا ونسفت جسرين وهدمت وصدعت ٤٣٠ منزلا » ، ان هذه « الحملة المعتدية ، قد فشلت » ، وأن في هذا الفشل لاقت اسرائيل قصاصها الذي تستحق !

يخيل الي هنا ان وزير خارجيتنا ، كما توحي فقرات متعددة من خطابه ، يقلل من اهمية اخطاء اسرائيل بدلا من ان يهاجمها بعنف ويقاضيها بلا هوادة امام العالم المتمدن ، على اعمالها الارهابية البشعة . ويبقى هذا مجرد انطباع وحسب .

ولكنه ينقلب دوخة مزعجة عندما تستثيره التبريرات او التذرعات التالية :

« ان اقل ما يمكن قوله في هذا الاعتداء الجديد انه اسفر عن فشل اكيد سواء على الصعيد السياسي ام على الصعيد العسكري » .

واذا كان هذا « اقل ما يمكن قوله » في الاعتداء الاسرائيلي الجديد ، فماذا يمكن ان يكون يا ترى ، اكثر ما يمكن ان يقال فيه ؟

ان هذا لمنتهى التيه !

وان فيه لشيء ، والشيء الكثير من التمويه ، التمويه على النفس وعلى الناس معا . فمتى نتحرر من هذه العِقد ؟ وماذا نربح من اللجوء الى مناورة كهذه ؟

أبِمِثْلِ هذه وتلك تكون التعبئة الصحيحة للمعركة الحاسمة ؟

ونقول ، مع ذلك ، اننا نهيء نفوسنا للانتصار على اسرائيل ؟!



أيّ إلتزام؟

توضيحا لمعالم الالتزام[1] ، واخذا بالاعتبار الترابط وعملية الاقناع او الاقتناع[2] ، عندما تحصل وتنجح ـ أن التعريف وحده لا يكفي ؛ اذ ان هذه القضايا ليست عملية عقلية وحسب ، بل يتشارك فيها الاختبار والتجربة بجميع متشعباتها والعقل على جميع صعده ، نقدّم لقاريء اشكالات ، بطبعتها الجديدة المنقحة المعالجتين التاليتين :

آ ـ « اسبوع الفكر الملتزم »[3]

ب ـ الالتزام ابعد من القوميّة .

---

(١) اهداء الواقعية السياسية ، طبعة اولى ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ . وكذلك الطبعة الثانية ، مزيدة ومنقحة ، قيد الطبع .

(٢) المنهجية والسياسية ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ ، بحث « الاقناع والاقتناع » .

(٣) راجع كذلك العمل ، ملحق خاص للعدد ٧١٨٦ ، الخميس ٢٨ آب ١٩٦٩ ، ص ٢٥ وص ٣٥ .



١ - « أسبوع الفكر الملتزم

أسمح لنفسي بابداء رأي تقييمي ناقد[1] لصفة من صفات الجو الذي ينشأ عن قراءة البحوث المقدمة لهذه الندوة ومن الاستماع الى مناقشاتها . ان هذا الجو يتصف ، في رأيي ، بما يصح ان يُسمّى « بالتوتر الفكري » .

يتألف هذا التوتر من تشابك ظاهرات عديدة ، كما وانه ينتج عن عوامل عديدة . لكن ساحصر ملاحظاتي التوالي بظاهرة واحدة من هذه الظاهرات ، ممثلا علبهـا ومقترحا تعديلها .

ولكن ، من المستحسن قبل ذلك ، ان اوضح المفترض الذي تصح من زاويته ، إذ بمعزل عن هذا الافتراض تخسر الملاحظات الناقدة التالية قوتها واهميتها .

ان القائمين على هذه الندوة ، واكثر المشتركين فيها جديا ، يهدفون من ورائها التوصل - بكل جدية واخلاص - الى اقباس من الحقيقة عبر دراسات موضوعية وعلمية رصينة . هذا هو الافتراض[2] .

وانطلاقا من هذه النظرة المصرار المركّزة على الرصانة والمسؤولية في البحث ، وعلى موضوعية الاسلوب وعلميّته ، أخوّل لنفسي اتهام جو هذه الندوة ، في اكثر سويعاتها ، بانه يشوبه التوتر الفكري .

---

(١) خلاصة التعليق الذي تناول المناقشات والبحوث المقدمة الى « اسبوع الفكر الملتزم » حول « الطائفية السياسية في لبنان » المنعقد في اوتيل كارلتون - بيروت بين ٢٦ و ٣٠ اب ١٩٦٨ .

(٢) وكان قد عبر احد المشتركين ، الاستاذ جوزيف مغيزل ، عن رأي لـه يختلف عن هذا الرأي . وهو ان تلك الندوة ليست سوى « صالون مكبر » حيث تتبادل الاراء بشيء من الحميمية .

من ظاهرات هذا التوتر - وظاهراته كثيرة - عدم المبالاة بالتمييز الدقيق بين الفكرة وتطبيق الفكرة - بين المبدأ وزرع هذا المبدأ في ارض الواقع ، بين النظرية او العقيدة من جهة ، وربط هذه العقيدة او النظرية ، باوتاد تشدها الى التاريخ الانساني من جهة ثانية .

انه لمن مبادىء المنهجية المؤتمنة الناضجة ان تميز بين الفكرة او المبدأ او النظرية او العقيدة ، وبين التصرفات التي تسعى الى تحقيقها منجزات معيوشة . اقول : « واجب ان تميّز » ، لا ان نفصل فصلا تاما ، بين الفكرة وتطبيقها . ذلك لانه **كثيرا ما يساء تطبيق نظرية وان صحّت** .

ان نغفل هذا التمييز الدقيق ، لهو ان نساعد على خلق الجو الذي يتصف بالتوتر الفكري .

اذا كان الامر كذلك ، ونذهب الى انه لكذلك ، دعنا نستقصي الامثلة على هذا الخطأ المنهجي في ابحاث هذه الندوة . وبوحي الاختصار دعنا ، نترك ما مضى منها جانبا ، اذ انه اصبح في ذمة التاريخ - خصوصا وان لدينا في بحث هذه السويعة [1] مثلا واضحا ورائعا على تلك الغلطة .

ان البحث بعنوان « برنامج عملي لتجاوز الطائفية السياسية (في لبنان) يخفق في ان يميز بين الطائفية من جهة ، وبين تطبيقها ، او قل سوء تطبيقها من قبل اللبنانيين من جهة ثانية .

فقد عرض صاحب هذا البحث كثيراً من الوقائع التي تبين ان اللبنانيين قد اساءوا استعمال الطائفية . ولهذا الامر ، وبالرغم من انه اصبح شيئا معلوما لدى الجميع ، بعض الاهمية العلمية . ولكنه لم يكتف بذلك . انه اراد ان يستخلص من هذا الامر الصواب (ونقول : « صواب » مع بعض التساهل . اذ هنالك كثيرون ممن يذهبون الى ان للبنان مبررات وجوده ، ومنها التعايش السلمي بين طوائفه المختلفة [2] . وتتضخم الدعاية حول هذه الفكرة على الصعيد الدولي ، خصوصا لضرب اسرائيل ، الدولة العنصرية)[3] - اراد ان يستخلص استنتاجا آخر . الاستنتاج القائل بان الطائفية ، ينبغي

(١) كان البحث فيها للاستاذ باسم الجسر .

(٢) موريس الجميل وملحق النهار ، العدد ١٠٢٢١ - الاحد ١٩ ك ٢ - ١٩٦٩ ص ١١ و ١٢ .

(٣) عدد الحياة ٦٩٩٣ ، الخميس في ٢٣ كانون الثاني ١٩٦٩ ص ١ . « قافلة الحياة .... المثل اللبناني - واسرائيل

ان تلغى او ان يعمل على تخطيها . ولكن المقال موضوع البحث يعجز عن اثبات هذا الاستنتاج ودعمه بالاسانيد . فالطائفية ، اذن ، وبقدر ، او بالرغم مما لأسانيده او لحججه من قيمة علمية ، تبقى مالكة سعيدة على عرش النظام اللبناني .

وجدير بالذكر ان الحل المرحلي قريب المدى الذي يقترحه هذا المقال بغية تخطي هذه الطائفية لا يختلف بشيء يذكر عن الحل الذي يقوم به اصحاب النظام الطائفي والقائمون عليه ـ الامر الذي كان يجب ان يدعو صاحب هذا البحث الى اعتبار مدقق .

وللاسباب ذاتها ما يصح هنا على « الطائفية » يصح ، وبشيء من التعديل ، على فكرة « الميثاق الوطني » .

حبذا لو تنبّه الباحثون « الملتزمون » في هذه الندوة وخارجها ، الى المبدء المنهجي الاولي ، مبدأ التمييز لا الفصل التام ، بين الفكرة وتطبيق الفكرة . وذلك لان الفكرة لا تدان ، ضرورة ، بحجة اخفاق تطبيقها او سوء تطبيقها [1] .

ثم ان المستغلين المستثمرين سيتوفر منهم الكثير الكثير في اي نظام وفي اطار مطلق عقائدية . هذه واحدة من مغازي قراءتنا الواقعية للتاريخ . فهل يصح ان ندين عقيدة ما بما يستجلبه المستغلون عليها من لوم ؟ لو فعلنا ذلك ، لقلبنا المقاييس الحضارية ووقعنا ، لذلك ، في أزمة خطيرة للحكم : الحكم العلمي ، والحكم الاخلاقي والحكم السياسي معا .

هلا تعاونا في جهودنا الواعية للتغلب على التوتر الفكري في اجوائنا العلمية وبحوثنا الرصينة .

وظاهرة ثانية تشترك في تنشئة التوتر الفكري في جونا هذا . هذه المرة هي غموض مفهوم الالتزام [2] ـ الركيزة الاولى لهذه الندوة .

فبقدر ما توفقت هذه الندوة في ان تضع النبرة على مفهوم جوهري جدا فلسفيا واجتماعيا ، بذلك القدر بالذات تثير الاعجاب والتقدير .

ولكن النتائج الايجابية من الارتكاز على هذا المفهوم ، اعني الالتزام ، لا يمكن ان

---

(١) وقد ارتكب ماركس وانجلز هذه الغلطة في معرض نقدهما للثورة الفرنسية وقيمها ومبادئها .

(٢) الاهداء - على كتاب الحقوق الانسانية ، الى القيمين على اسبوع الفكر الملتزم « تشجيعاً للالتزام » .

تحصل في جو كالذي نحن فيه ، جو تخيم عليه ضبابية المفهوم وقلة الاهتمام بوضعه على محك الدراسة العلمية الناقدة .

ربما عني الالتزام في جونا هذا الانتماء الى حزب عقائدي او منظمة سياسية .

نعم هذا نوع من الالتزام ولا شك ، ولكن ، لدى البحث والتدقيق ، يتبين ان هذا المفهوم ضيق جدا من جهة ، وعرضة للانتقادات المتعددة من جهة ثانية .

ولمجرد التدليل على ،لا برهان ، ما أقصد أثير الاسئلة التالية : هل يخولك انتماؤك الى حزب معين الاخذ ببعض من مظاهر الواقع المدروس وطمس مظاهره الاخرى ؟ هل يحق لك ، متذرعا بالالتزام هذا ، ان تشرّع للآخرين ؟ او ان تحكم عليهم قبليا ومسبقا ـ الحكم الذي يدل ، احيانا على الأقل ، لا على خطأ الحكم ، حكمك ، فحسب ، بل وعلى تفاهته ؟ وليست هذه بأسئلة مفتعلة . اننا نجد اكثر من مثل على كل منها في بحوث هذه الندوة ومناقشاتها هو امر يسهل الانتصار له .

لهذه الاسباب ، ولأسباب اكثر ايجابية كما سيتبين عن كثب ، اقترح مخلصا على القائمين بأسبوع الفكر الملتزم ، ان يهيئوا فرصا مناسبة غايتها توضيح « الالتزام » ، واظهار ميزاته ، وانواعه واهميته للاجتماع ، بل واذهب الى ابعد من ذلك فأقول ، للانسانيات جميعها .

والظاهرة الثالثة التي تشترك في تأليف التوتر الفكري في جونا هذا ، هي تعثر الاقتراحات الايجابية التي رأيناها وسمعنا عنها حلولا مفصّلة . فقد تعثرت جميع الحلول المقترحة تلك تعثراً يكفي المراقب الحذر ، والباني المسؤول في الاجتماعيات ، ان يتردد على الاقل في قبولها . فانضمام النخبة من رجال الفكر الى الاحزاب السياسية ، والتخلص من الطائفية ، والديمقراطية الوطنية ، والعلمانية ، والمرحلية ، والتطورية الانمائية ، والديمقراطية التقدمية الاسلامية المسيحية ، وتأجيل الصراع العقائدي ، ـ لا تنجو من سهام نقد حاسم .

« ولا شك عندي بان جميع هذه الاقتراحات الايجابية تحمل بين مطاويها وفي نظر المخلصين لها بعض الحسنات والمعالم . ومن هنا تنشأ قوة اغرائها للعقول . ولكنها في الوقت ذاته ، تحدها ، لطبيعة الحال ، حواجز ضخمة مقيدة لو بقيت ، لعطّلت من صحتها ، ولانعكست مفاعيلها على كرامة الناس المتعاملين بها ـ مبشرين ومستمعين على السواء .

ولو تعمّقت هذه الحلول بما فيه الكفاية ، لاستندت الى صخرة الالتزام .

لذلك فالمخرج الافضل برأيي من هذه الحالة الفكرية المتوترة والحل الافضل لمشكلات الطائفية السياسية ، هو اللجوء الى الالتزام الموضّح ، والمركز عليه فلسفيا بواسطة منهجية علمية مسؤولة .



ب ـ الالتـزام أبعـد من القوميّـة

وكثرت الطرق التي تقود الى هذه المحجّة ـ نعني الاستنتاج القائل بان الالتـزام الحضاري الذي به نعتز هو ابعد من القومية . نقصر هذه المعالجة على معالجة قدمها احد اعلام الفكر السياسي المعاصرين .

تبدأ هذه المعالجة بالاعتقاد التالي : القضية ابعد من القومية . الاخلاص للقضية هو اوسع من الاخلاص للقوم .

« الفرنسيون مثلا ليسوا فرنسيين وحسب ، انهم مهندسون وعلماء وفنانون واخوان في الايمان وشركاء في مصالح »[1] .

ومع الاعتراف بصحة هذا الاعتقاد يظل من الضروري التنبية الى ان القضايا تختلف . وبعضها ليس ابعد من القومية . ان القومية ذاتها ، عبر التاريخ ، كانت قضية ، وربما لا تزال . ولكن المهم الان ان تسلم بان بعض القضايا اوسع من القومية .

وتجتمع في مثل هذه القضايا ، الواقعية بمعناها التقليدي ، والمثالية ، بمعناها الكلاسيكي ايضا : نعني ضرورات الواقع وتطلعات الاحلام او ، وكحل وسط بين الاثنتين ، متطلبات الكفاءات العلمية .

ويرتبط ذلك كله عبر المؤسسات : واوسعها نظام عالمي منظم عن طريق القانون ـ الامر الذي تدعو اليه كذلك احتياجات الامن .

---

(١) 1. R. M. Mac IVer, *The Web of Government*, The Free press, new York, 1965, p. 330.

« الديمقراطية وحدها هي الواقية ضد تسلط الدولة ذات القوى المتزايدة مع الايام »[1].

ولكن حتى تبقى الديمقراطية هنالك وصفتان عامتان ينبغي الاخذ بهما -

الاولى ، « الحكومة ينبغي ان لا تمد سلطتها على الحياة الثقافية للناس » .

والثانية ، « الحكومة ينبغي ان لا تتحكم بالنظام الاقتصادي المنفعي حتى لا تتحكم عن طريقه بالحياة الثقافية » .

« بالتمسك بهاتين الوصفتين تمسكا واعيا ويقظا وبمثل هذا التمسك وحسب ، يتمكن الشعب من ان يبقى حرا وينشق الهواء المملوء بالحياة والذي يهب من افاق تتخطى حدود الدولة »[2].

وهكذا نصبح على قاب قوسين من الالتزام الحضاري .

غير اننا من شرفته لا يسعنا إلاّ ان نلفت النظر الى ضيق مفهوم الحريّة[3] الواردة في هذا المقتبس .

وتبقى المؤسسات ، وبقطع النظر عن شمولها او ضيقها ، من الوسائل التي تحد من فوضى السياسة وفوضى الاخلاق على مذهب ماك ايفر المعبر عنه بالمقتبس التالي :

« الطاغي والمتأخلق يشوهان اسطورة الشعب »[4].

وهذا صحيح في الاطار الحضاري الذي نعيشه تاريخيا . وتجدر الاشارة هنا ، وان تردادا ، ان الالتزام الحضاري ، اذا اتفق وانتشر يعالج بنجاح ، وان بعد لأي ، هذه الفوضى . ومن ابرز اسهاماته انه يتلمس جذورها في منابعها : الطبيعية والنفسية والتربوية .

ومن احلامه المدروسة المستقبليّة تنشئة التبادُعيّة .

---

(١) المرجع ذاته ، ص ٣٣٣ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٣٣٤ .

(٣) الدكتور ملحم قربان ، **الحقوق الانسانية** ، طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٦٩ . فصل « الحرية » .

(٤) ماك أيفر ، المرجع المذكور سابقا ، ص ٣٣٣ .

« النّاسُ متساوون » بأي معنى ؟

هل الناس متساوون ؟

انه من غير المحتمل ان يعطى جواب مقنع قصير وبسيط مثل « نعم » او « لا » لهذا السؤال . واذا اعطي مثل هذا الجواب فمن المحتمل ان يرفض وبسهولة تامة خصوصا من جهة المفكرين الحذرين او المسؤولين . فجواب كهذا يفترض تبسيطا متماديا للسؤال ـ تبسيطا متماديا لا شك بأنه يقلل كثيرا من الاهمية التي لعبها هذا السؤال مدى قرون طويلة ومضنية في تاريخ تطور الفكر والعمل السياسيين . يتطلب الجواب الشافي ـ اذا كان هنالك جواب شاف لمثل هذا السؤال ـ بعض التوضيحات والملاحظات النقدية .

---

(١) « وتراثنا وتقاليدنا في حد ذاتها ، مزدوجة الطابع ، فهي تنطوي على المبدأ المثالي القائل بتساوي الفرص والحرية للجميع دون الاكتراث بالمنشأ او الحالة كشرط اساسي لتحقيق هذه المساواة بصورة فعالة . وهذا المثل الاعلى ، والمحاولات لتطبيقه ، هي التي كونت يوما ما فلسفتنا الاميركية الجوهرية ، تلك الفلسفة التي لقيت رفعة القدر باعتبارها رسالة عالم جديد . انها العنصر الروحي الاصيل في تقاليدنا . . . .

« وهكذا بدأت سجف النسيان تغطي وتحجب العامل الروحي من تقاليدنا ، واعني به الفرص المتساوية للجميع وحرية التعامل والتبادل . وبدلا من تطوير الفرديات طبقا لذلك العامل الروحي بدت ظاهرة جديدة ، تدعو الى قلب جميع مبادىء الفردية لتنسجم مع مناهج حضارة مادية . وغدت تبعا لذلك المصدر والمبرر لكل ظلم وكل اجحاف وعدم مساواة . » .

(جون ديوي، **الفردية قديماً وحديثاً**، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ١٧ وص ٧٨ .) .

يظهر هذا المقتبس التصارع المرير بين فلسفتين سياسيتين : الروحية المثالية والمادية كما يشير الى بعض النتائج التي تنشأ عن تطبيق كليهما عمليا في المجتمع .

وهذا الصراع بالذات هو الاطار التاريخي والثقافي الحضاري لبحثنا هذا . اما مدعاه الابعد فهو انه يتخطى هذا الصراع . فيتجاوز بالتالي شوائب المدرستين الفلسفيتين معا . وفضلا عن ذلك ، واذا صح هذا الادعاء ، فانه يجمع بين فضائلهما جمعا يصمد امام التحديات .

فبالدرجة الاولى يشمل السؤال بصيغته العربية هذه ـ كما لا يشمل بالانكليزية [١] مثلا الاشارة الى النساء والرجال معا . ولا يخفى ان افلاطون هو أول مفكر سياسي عالج بشكل مسؤول مسألة المساواة ، بين الرجال والنساء . وانتهى الى القول بتساويهم . « ولا شك » ، يقول افلاطون ،

« بان هنالك فوارق بين الرجال والنساء . غير ان هذه الفوارق ليست بذات علاقة هامة بالنسبة لبعض المحاولات التي يقوم بها المواطن . فبالنسبة لهذه المحاولات المدنية العامة يتساوى الرجال والنساء » .

وهكذا نرى ان أفلاطون يعتبر قضية المساواة قضية نسبية . فبدلا من ان يجيب على سؤالنا ، يسألنا بدوره « بالنسبة لاية غاية او مهمة ؟ » . وبمعزل عن هذه المهمة قد يختلف جواب أفلاطون . ومن المحتمل انه عندئذ يمتنع كليا عن الجواب . بكلمة مغايرة ، يعتبر افلاطون السؤال عاما الى حد يصح ان يجيب عليه بنعم كما يصح ان يجيب عليه بلا . هذا يعني انه لا يعطي جوابا مميزا . لكي نحصل على جواب من هذا النوع يجب ان نحدد سؤالنا ونضيق مدى تطبيقه . وعلى وجه التخصيص يجب ان نقرر الغاية التي نريد ان نبحث في ضوئها عن تساوي او عدم تساوي النساء والرجال . ما هي المهمة التي ، لو تساووا ، لما ميز الرجال بالنسبة لها عن النساء ؟

هذه هي العبرة التي نتعلمها من افلاطون فيما يتعلق بهذه القضية .

II

ويقلق السؤال من علة ثانية . سبق وبينا أنه غير كامل وغير محدد . انه يحتوي أيضا على مفاهيم تهب نفسها بسهولة الى تفاسير عديدة ومختلفة وربما متناقضة .

اننا نفهم بالضبط مثلا ما تعنيه كلمة « متساو » في المعادلات التالية :

---

(١) « هل يتساوى الناس ؟ »؟« ?Are Men Equal»

أ - ٢ + ٢ = ٤

ب - ٤ ÷ ٢ = ٢

ج - ٢ × ٢ = ٤

د - ٢ + ٢ = ٣

هـ - ٤ ÷ ٢ = ١

و - ٢ × ٢ = ٥

فاذا اعطينا تعاريف «١» و«٢» و«٣» و«٤» و«٥» ، واذا اعطينا فوق ذلك تعاريف «+» و«−» و«÷» و«×» او قواعد استعمالها ، يصبح بامكاننا ان نقرر ان «أ» و«ب» و«ج» هي معادلات صحيحة ، وان «د» و«هـ» و«و» هي معادلات خاطئة . يستتبع ذلك ان تساوي او عدم تساوي جهتي المعادلة الحسابية يمكن ان يتقرر بطريقة لا تقبل الجدل والتفسيرات المتعددة اذا ما توفر لدينا :

اولا : التعاريف الواضحة لرموزها ،

ثانيا : القواعد المتبعة لاستعمالها في عمليات حسابية مميزة كالضرب والقسمة .

اننا نعرف بكلمات ثانية ، كيف نتوصل الى قرار مأمون عن صحة او عدم صحة هذه المعادلات او ما يشبهها ، وبالتالي فاننا نعرف في سياقات كهذه ماذا تعني المساواة او اشارتها « = » .

ونسأل الان : هل كلمة « متساوون » في جملة « الناس متساوون » هي من ذات النوع او من ذات الفصيلة المنطقية التي تنتمي اليها كلمة « المتساوي » في « ٢ + ٢ = ٤ » او اشارتها ؟

وإذا كان الجواب على هذا السؤال بالايجاب ، فما هي التعاريف والقواعد التي نستند اليها في عملية تثبتنا من صحة او عدم صحة المعتقد « الناس متساوون » ؟

ونذهب الى أبعد من ذلك فنفترض ان توصلنا الى وضع هذه التعاريف والقواعد ، او اذا فضلت اكتشافها ومعرفتها . فهل من احد يستطيع ان يقر بان « الناس متساوون » هي من الفصيلة المنطقية ذاتها التي تنتمي اليها « ٢ + ٢ = ٤ » ؟ ان هذا الاقرار لامر جد مستبعد . ذلك لان صحة المعادلة الحسابية هذه ـ كصحة جميع المعادلات الحسابية ، الخالية خلوا تاما من المعنى التجريبي ـ تستند الى تعاريف مختارة . هذا اذا لم تكن شبه اعتباطية .

فيصبح اعتقادنا بتساوي الناس ، على هذا المذهب ، امرا طوعيا او تقريريا او اعتباطيا . وفي هذا الموقف ما فيه من التنكر لجوهر الروح التي اهتمّت تاريخيًا بتثبيت هذا المبدأ وحركت من اجل تحقيقه العقول والمخيلات والهبت الهمم فقامت بثورات دامية وحركات اضطرت تاريخ الانسانية الى تسجيلها لها باحترام وتقدير . اذ كانت تلك الروح تقصد باللجوء اليه ، مبدأ موضوعيا وربما مطلقا ، ادانة هذه الاعتباطية بالذات ، يلجأ اليه القائمون على تنظيم المجتمع كلما رأوا ان في ذلك اللجوء خدمة لمصلحتهم ـ وطالما كانت هذه المصلحة انانية مهدمة للعدالة .

وفي هذا ، طبعا ، خلط بين صحة المبدأ وسوء التطبيق .

غير ان همنا الحالي المباشر يتمحور حول معنى هذا المبدأ ـ مبدأ المساواة .

III

ونعرف ايضا ماذا تعني كلمة « تساوي » في الجمل التالية :

ز ـ العصا ك تساوي العصا ل طولا .

ح ـ تتساوى هذه الاحجار ثقلا ووزنا .

ط ـ تتساوى قوة سيارتي وقوة سيارتك .

اننا نعرف كيف نتوصل عن طريق التجارب والاختبارات الى التحقق من صحة كل من «ز» و «ح» و «ط» او من خطئها . فهل نعرف اية امتحانات ينبغي ان ينجح بها الناس لنقرر على ضوئها كونهم متساوين او غير متساوين ؟

تصور أيضا اننا قمنا بهذه الامتحانات وتبين لنا على ضوئها ان الناس غير متساوين . فهل نحن على استعداد ، عندها ، ان نرفض قبول هذا المعتقد ؟ بالطبع لا . ان المفكرين السياسيين العظام ومنهم هوبس ، ولوك ، وروسو ، ومونتسكيو وجون ستيوارت مل ، يعطوننا الانطباع القوي بان مثل هذه الامتحانات هي امور غير ذات علاقة علمية على الاطلاق بعملية التثبُّت من صحة هذا المعتقد وقبوله او بعملية دحضه ورفضه .

IV

ومن المحتمل ان نتبنى القول بان « الناس متساوون » بفضل تعريفات مختارة . ولكن التعاريف تنقسم الى قسمين رئيسيين : الاول ، هو التعاريف الاسمية ، والثاني هو التعاريف التجريبية . فاذا تبنينا الاول اضطررنا الى التخلي التام عن معنى هذا المعتقد التجريبي . عندئذ يصبح معتقدنا صحيحا . ولكن بثمن كبير باهظ ـ اي بالتضحية بمعناه

الاختباري[١] . وما نفع معتقد بهذه الضحالة ؟ أما اذا تبنينا الثاني فتجابهنا الصعوبات ذاتها التي عانيناها في معرض تحليلنا لمفهوم هذا المعتقد جملة اختبارية[٢] .

نستنتج اذن اننا لا نقدر ان نرجع بغية تخليص هذا المعتقد من الصعوبات القاسية المار ذكرها الى القول بان « الناس متساوون » بفضل عملية تعريفية تفصل لتناسب المقام .

V

رب معترض يتهم اشارتنا السالفة[٣] الى هوبس ولوك بعدم الدقة . فبرأي لوك انه لواضح[٤] ان الناس يصبحون متساوين عندما تنضج نضجا تاما مقدراتهم العقلية . اما جوابنا على قول لوك فهو : ان ما هو واضح لشخص معين او لجماعة « **ليس بحكم الضرورة** واضحا أيضا لغير هذا الشخص اوتلك الجماعة » . على كل ، اللجوء الى فكرة ذاتية الوضوح في هذه المسألة ، كما في غيرها ، هو تهرب من الدخول في عملية برهان مرهقة ، او اذا شئت ، امتناع عن مثل هذه العملية . واذا كانت لهذه الحيلة المنهجية بعض المبررات في بعض الاحيان فهي لا شك لا يدعمها مبرر واحد قوي في معرض تحليل معتقد كالمعتقد المدروس . وتكفي الصعوبات المشار اليها في هذا البحث لتبرءة ساحة هذا الرد . وفضلا عن ذلك فانه واضح أيضا ، وربما كان هذا الامر اكثر وضوحا من ظواهر المساواة بين الناس ، ان الناس يختلف بعضهم عن بعض اختلافات هامة جدا فيما يتعلق بامتحاناتهم وكفاءاتهم وبالتالي في مدى تأثيرهم في مجتمعاتهم السياسية . فالسؤال الاسبق بالاهمية اذن من السؤال : هل الناس متساوون ؟ هو السؤال : بالنسبة لاية مهمة او قضية ؟ وهكذا ترانا قد رجعنا بمنطق بحثنا لنستمع الى وصية افلاطون[٥] .

قد يكون نصيب محاولة هوبس أكثر توفيقا من محاولة لوك في عملية اسناد معتقد التساوي بين الناس . ويجدر بنا ان نعلم ان محاولة هوبس كانت متعددة الصيغ . يهمنا منها الان الصيغة التالية :

---

(١) راجع المقطع الثاني من هذا البحث .

(٢) راجع المقطع الثالث من هذا البحث .

(٣) راجع الفقرة الاخيرة من المقطع الثالث من هذا البحث .

(٤) جون لوك الرسالة الثانية من كتابه في الحكم المدني .

(٥) راجع المقطع الاول من هذا البحث .

« ـ الناس قانعون بقسمتهم (قسمتهم من القوة العقلية او من القوة الجسدية) .
٢ ـ قناعة الموزع عليهم هي علامة واضحة تشير الى ان الموزع قد قسم الحصص بالتساوي .
٣ ـ نستنتج اذن ان الناس متساوون بمعنى انهم يتمتعون بقوى جسدية وكفاءات عقلية متساوية »[1] .

غير انه ليس من الصعب ان نبين خطأ المقدمة الاولى لهذا البرهان . وفوق هذا بامكان أي منا ان يجعل هذه المقدمة خطأ فيما لو قال ـ وكان مخلصا في قوله ـ « انني غير قانع بحصتي » . في الواقع قليلون جدا هم الاشخاص الذين هم قانعون حقا بقسمتهم . ولو كان الناس قانعين بطبيعتهم بما قسم لهم لكان من الضروري ان يعدل هوبس رأيه في ظروف الحالة الطبيعية للانسان . فبدلا من ان يصورها لنا حالة حرب ضارية وقاسية من جهة كل من الناس ضد كل من أبناء بني البشر ، كان عليه اما ان ينفي كونها حالة حرب او ان يخفف من حدة توترها ووطئتها ، لو أصر عليها لاسباب اخرى .

وهكذا نرى ان حظ محاولة هوبس ليس بأحسن من حظ محاولة لوك . تبين ان هوبس عليه اما ان يعدل بها لتنسجم مع ارائه السياسية الاولية الباقية ، واما ان يرفضها على أساس انه تبين خطأ احدى مقدماتها . اذن نرفض المحاولتين .

فالمعتقد المدروس ، وبأي معنى اختباري ، على ما يظهر ، يجب ان يرفض اما لانه يتبين خطأه بسهولة[2] او لانه يصبح مبدأ غير ذي أهمية[3] .

VI

فاذا كان من غير الممكن ،تقليديا ، ان يدافع عن هذا المعتقد بطريقة اختبارية علمية ،واذا كان من غير المفيد ان نتبناه بفضل عملية تعريفية تضمن صحته ،بقي أمامنا استنتاج واحد على ما يظهر . ربما كان هذا الاعتقاد تعبيرا عن تخبط فكري . ولا نستبعد ان تكون هذه هي حالة المفكرين السياسيين العظام تجاهه . كان ولم يزل مُكالا فكريا ،وربما عمليا ،يتخبطون في شباكه تخبُّطاً عشوائياً .

---

(١) توماس هوبس في كتابه الليفاياثان .

(٢) راجع المقطعين الثالث والرابع من هذا البحث .

(٣) راجع المقطع الثالث من هذا البحث .

VII

كان ذلك مخرجا سلبيا ، وهداما للموضوع . وهناك اكثر من مخرج ايجابي .
أحد هذه المخارج اختباري تجريبي .

لو قال احدهم : « ان الناس متساوون لان لهم اصابع اطراف متساوية عددا » ، فماذا تكون ردود الفعل الانسانية على هذا القول ؟ لكل انسان خمسة اصابع بكلٍ من يديه ورجليه . لذلك يتساوى الناس .

ان الربط هنا بين المقدمة والاستنتاج ، بين الحجة والرأي المدافع عنه ، ربط وثيق . وفوق ذلك هو ربط بسيط وسهل يتفهمه الجميع ، وفضلاً عن ذلك هو ربط مستمد من الفهم العام المشترك لجميع الناس . والتثبت من صحته عملية لا تتطلب كبير عناء .

هذا لا يعني بالطبع ان الاستنتاج مسند منطقيا ، ولكن هذه قضية اخرى . يهمنا الان ان نثير سؤالا يسترعي الانتباه . لماذا ، وبالرغم من جميع المغريات ـ الاعتبارات المغرية ـ السالفة الذكر ، لم يلجأ الفكر السياسي عبر العصور الى مثل هذا البرهان ؟ قد يكون المقياس المعتمد ـ عدد الاصابع ـ مقياسا لا يوحي باحترام المبدأ المقصود دعمه ـ انه يقلل ، ربما من كرامة البرهان ، وبالتالي من كرامة المقولة المقصود الدفاع عنها ، ونكاد نقول انه يقلل من كرامة الانسان ، مع كونه يستند الى واقع واضح .

وربما لم يكن المهم لدى المفكرين الكلاسيكيين التقليديين ان يكونوا واضحين الى هذه الدرجة في برهانهم هذا .

وربما لم يكن البرهان الاختباري الواضح والقاطع مبتغاهم .

وبقطع النظر عن الأسباب التي جعلت التقليد السياسي يعزف عن مثل هذا البرهان تظل له ، بنظرنا ، قيمة بسيطة : ـ وذلك لاننا نعرف ان الناس ، وان تساووا بعدد الأصابع ، فانهم يختلفون بالانجازات التي يحققونها بواسطتها . وهذا هو الاهم . هذا من زاوية مقتربنا للقضية . ويختلف هذا المقترب وبالتالي الموقف الفلسفي المعبر عنه اختلافا هاما عن المقترب التاريخي . وتبقى دراسة هذا الفارق الهام ونتائجه الحضارية والسياسية موضوع دراسة مستفيضة مستقلّة .

تاريخيّا ، وبالرغم من قوة الحجة ، نسبيا ، وبساطتها وقربها من الفهم العادي فانها لم تكن لتفي ، على الأرجح ، بالغرض المراد ـ التعبير عن المعنى المقصود للمساواة .

وربما خامر بعض هؤلاء المفكرين هاجس الاقناع . هل يمكن ان يقنع برهان بهذه البساطة بصحة مبدإ بهذه الاهميّة ؟ ولم تكن قد انتشرت بعد فكرة ان عدم الاقناع ليس بحكم الضرورة بينة على ضعف الموقف المعروض . إن صحة هذا العرض وقوته لا تفرض الاقناع . قد تعترض هذه الغاية عراقيل صعبة قد يستحيل تذليلها على يدي الباحث .

واذا ما اكتفى الباحث بغاية اقل طموحا من اقناع القارىء اي باقتناعه هو نفسه بالموقف الايجابي من قضية المساواة يخفف بذلك ، منهجيا ، من تلك المصاعب .

ولكن هذا بدوره لا ينهي الاختلافات ، بالنسبة لهذه القضية ، لا بين البحاثة انفسهم ولا بينهم وبين القرّاء . يبقى الاختلاف بالنسبة لسلالم القيم التي بها يعتزون منطلقا مبررا لتلك الاختلافات .

ثم ان البحث في معنى المساواة لا يستغني عن التساؤل عن عدم المساواة . ذلك لان العدالة ـ وهي المطلب الذي حرّض حضاريا على التشبث بالمساواة ـ لا تتحقق الا بالالتفات الى الاثنين معا : عدم المساواة والمساواة .

ان تفسير هذا المعتقد تفسيرا أدبيا أخلاقيا قد يرد له بعض القيمة والكرامة . لكي يتم لنا ذلك ينبغي ان نضع هذا المعتقد بصورة وصية ادبية[1] .

لدينا بعض البينات الدالة على ان شيشرون[2] شبه متحسس بالصعوبات التي تعرضنا لها ، او راضخا لطغيان الصفة الاخلاقية عنده على السياسة ، وضع هذه الصيغة الادبية بوضوح . وتستمد هذه الصيغة الادبية للمعتقد قوة ووضوحا من السياق التاريخي الذي هيأ الجو المناسب والظروف الداعية للتبشير بهذا المعتقد وللدفاع عنه . وفي تلك الظروف ، كما هي الحال الان ، كانت الدعوة ولم تزل الى اعتناق هذا المعتقد تبشيرا بمثال يرجى تحقيقه اكثر منها وصفا لواقع موجود او لظروف حياتية موفورة .

ولم تزل تعترضنا بعض الصعوبات في تفهم هذا المعتقد على حقيقته بالرغم من

---

(١) Instead of Saying: «Men are equal.» we say: «men ought to be equal.» or «Men ought to be treated equally».

(٢) وليم ايبنشتين في كتابه : مفكرون سياسيون عظام . ص ١٩٣ .
(W. Ebenstein Great Political Thinkers, p. 193).

تسليمنا باحتمال قبول هذا التفسير الادبي له . ينبغي ان نعامل النـاس بالتسـاوي أمـام القانون . ويجب ان يعطوا تكافؤا بالفـرص لتحقيق انسانيتهـم وتقدمهـم . يكون هذا المطلب الجزء الاهم من نظرية العدالة الاجتماعية .

ففي نهاية المطاف ، وبعد التحليل المفصل ، يعبر هذا المعتقد عن مثال أدبي أكثر مما يصف حالة اجتماعية معينة . غير ان هذا المثال اذا ما استوحي في عملية التنظيم الاجتماعي يضع الناس تجاه مسؤولية عظمى : - أي ان يعاملوا اخوانهم بالانسانية معاملة تخضعهم جميعا لمقاييس واحدة . والمعاملة المثالية هنا هي المعاملة التي لا تميز بين الناس مبدئيا بل تساوي بينهم .

وفي هذا السياق ، تصبح وصية عمانوئيل كأنط الصيغة المثلى لهذا المعتقد والقاعدة الفضلى لمعاملة الناس : عامل الناس غايات بحد ذاتها[1] ، لا تعامل الناس كأنهم وسائل فحسب تخدم غاياتك . طبق عليك وعليهم المقاييس ذاتها ولا تستخدمهم وسائل .

VIII

بصيغة مختلفة ومن زاوية مغايرة ، هذا التفسير الادبي للمعتقد « الناس متساوون » يختزل بالقول « عامل الناس بالعدل » . انما هذا مطلب اخلاقي يسأل الانسان أن يكون غير منحاز عندما ينصب نفسه ، او عندما تنصبه الحياة او الظروف ، حكما على غيره . التجرد في الحكم هو مغزى هذا المطلب الاخلاقي .

IX

ولكن كونك عادلا يتطلب ليس فحسـب ان تعامـل النـاس بالتسـاوي رغما من اختلافاتهم المتعددة غير ذات العلاقة بموضوع الحكم كالغنى والمركز وما اشبه ، بل ايضا ان تميز بينهم بناء على كفاءاتهم ومقدرتهم . وبالتالي عندما تعامل الناس ، وأنت منهم ، بتطبيقك عليهم جميعا المبادىء ذاتها ، فليس من الضروري ان تصدر حكما واحدا على جميعهم .

عندما تختلف المآثر بناء على اختلاف الكفاءات ، يجب ان تختلف الاحكام .

---

(١) عمانوئيل كانط في كتابه نقد العقل العملي .

(Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*).

ما يحدد قيمة الانسان بالنسبة للقصاص ، كما بالنسبة للمكافآت العادلة هو ما يفعله الانسان ! وتختلف المآثر باختلاف الكفاءآت . غير ان الحكم بهذه الاختلافات يجب ان يكون بدوره مستندا الى معاملتها ، وبالتالي معاملة الناس أصحابها ، بمقتضى مقاييس واحدة . ذلك يعني ان تعتبرها بالتساوي تجاه هذه المقاييس .

X

والان هل يتساوى الناس ؟

ينبغي ان يعامل الناس بالتساوي . غير ان قيمتهم بالاستناد الى هذا الاساس قد تختلف . ذلك لان ما يقرر النتائج ، ليس فحسب كونهم تطبق عليهم مقاييس واحدة طلبا لتحقيق العدالة ، بل أيضا ، وبقصد خدمة العدالة ذاتها ، مجموعة منجزاتهم . قيمة الانسان ، في عالم عادل ، ما انجز ـ كما وكيفا .

XI

نميّز ، استنتاجاً معتبراً باختبارات الماضي ومتحاشياً مزالقها ، بين صعيدين للمساواة : صعيد المعطى وصعيد الإنجاز .

فعلى صعيد المعطى تبقى المساواة ، وبمعناها المطلب الاخلاقي ، الشرط الضروري لتحقيق العدالة . اذ بمعزل عن المساواة يستحيل التفكير ، وبالتالي العمل ، بالعدالة ، هذا هو مغزى البحوث السابقة . وهو بدوره يختزل تاريخ هذه القضيّة عبر التاريخ .

أما على صعيد الانجاز ، وهذا ما تستشرفه الالتزامية ، فتصبح المساواة قضيّة استحقاق .

تعرّف الانسان ، وجودياً وحضارياً ، انجازاته بصفتها التعابير الموضحة لالتزاماته . فقيمة الانسان ، في عالم عادل ، ما أنجز !

مُلحَقان

الملحق الأول

« انه لمؤلَّفٌ ، هذا **الاشكالات** ، سيضع مفكرينا المعاصرين
« تجاه بعض ، والبعض الاهم ، من مسؤولياتهم ! » .
« يغوص المؤلِّف في بحوثه غوصاً فنيًّا ورشيقا في الاعماق بحثا عن درر
« الفكر المختبئة في زواياها وخباياها . وكالصياد الماهر صاحب الحظّ السعيد
« يرجع دائما مثقلاً بالمغانم . وان اخفق مرّةً في العثور على تلك اللآلىء
« الاصيلة ، فذلك ليس ذنبه . انه « الاشكال » الذي يخلقه لنا ، المفكرون
« « الذين يعالج ، بدعاويهم وادعاءاتهم . حسبه انه يعلمنا أساليب الغوص
« الجريء وطُرُق التفتيش الرصين المتحفّظ وكيفيّة التمييز ، كثيرة
« الصعوبات والمزالق ، بين موارد التهلكة الفكريّة وموارد الرزق الحلال
« الموفورة الغلال . وأننا لنُؤخَذُ ، معه ، بجمالات تلك الرحلات الفكريّة
« الصريحة والجريئة ، ولنُغْرَى بصعوبات اكتشافاتها الخطيرة وتحديّات
« تجرباتها القاسية الى حدّ نرجع معه الى شواطىء نفوسنا وقد انكشفت لنا
« ميوعة استسلامنا السابق لسطحيات القضايا ولمحنّطات التقاليد ولمعالجتها
« المعالجة السهلة . . . » .
« أو لَيست هكذا تُكتَسَب الرجولة الفكريّة ! . . . . » .

مفكر مغمور » (١)

(١) غلاف الطبعة الاولى .

الملحق الثاني

فيليب حتي يعجب
بكتابين لملحم قربان

أمضى عميد كلية الاستشراق في جامعة برنستون الدكتور فيليب حتي الصيف في شملان ، لبنان ، حيث طالع كتابي « اشكالات » و« الحقوق الانسانية » للدكتور ملحم قربان . وقبل أن يعود الى الولايات المتحدة وجه الى الدكتور قربان الرسالة الآتية ننقلها عن الانكليزية .

« شملان ، ٧ أيلول ١٩٦٨ .

العزيز ملحم ،

اكتب لك معبراً عن عظيم تقديري لكريم لطفك الذي أتاح لي فرصة التواصل واياك عن طريق قراءتي لكتابيك « اشكالات » و« الحقوق الانسانية » .

لقد أعجبت بأسلوبك الفلسفي وبتقيياتك الانتقادية للمنتخبات التي اخترتها مواضيع معالجة . وكان اعجابي اكبر بمقدرتك على تطويع اللغة العربية للتعبير الدقيق عن أفكارك العلمية المدروسة . انا لا أذكر أنني قرأت في هذه اللغة شيئا مماثلا بعمق تفكيره ورشاقة تعبيره .

واذا لم يقدر شعبنا محاولاتك العلمية فآمل أن لا يثبط هذا من عزائمك . تابع جهودك . فكتابي « الموجز في تاريخ لبنان » لم يترجم الى العربية الا بعدما ترجم الى اليابانية ، وبعدما ظهرت له طبعات عدة انكليزية وأميركية . تذكر ما قاله كريستوفر رين ، وهو يبني كاتدرائية القديس بولس في لندن : « أننا نبني للخلود ! » .

أطال الله في عمرك

ونفعنا بعلمك

اخوك

فيليب حتي » .[1]

---

(١) ملحق النهار الأدبي ،
العدد : ١٠١٣٤ ،
التاريخ : الأحد ٢٠ تشرين الاول ١٩٦٨

المحتويات





هذا الكتاب في رأي العلامة فيليب حتي

[illegible] Sept 7, 68

Dear Mikhail:

This is to tell you how much I appreciated the opportunity you kindly and generously afforded me to commune with you through the reading of your [illegible]. I admire not only your philosophical approach and [illegible] appraisal of the [illegible] you chose to treat but your ability to adapt Arabic to the conveyance of your [illegible] thought. I know [illegible] nothing comparable in both depth and [illegible] in this language. I hope you don't get discouraged if [illegible] people do not appreciate your [illegible]. [illegible] many English and American editions and was translated into Japanese, Russian and [illegible] Christopher [illegible] [illegible] "[illegible] for [illegible]!"

[illegible]

الثمن : ٣٥ ل . ل
او ما يعادلها

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع